HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2013

LA TRINITÉ

N° 104

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Georges Boudier et David Gonzalez : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Composition et mise en page :
Scriptura – F-26200 Montélimar

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2013.
N° d'impression 094945. ISSN 0379 - 7465

NUMÉRO SPÉCIAL

Proverbes 9,10

N° 104
2013

Revue
de réflexion
théologique

La Trinité

Suite au verso

Avant-propos

Parler de la Trinité fait-il partie de ces conversations oiseuses et folles que l'apôtre Paul nous conseille d'éviter, de peur, comme l'écrit Calvin, qu'« on s'épuise en querelle de mots et que la vérité ainsi que l'amour fraternel soient perdus dans la discussion »[1] ? Faudrait-il alors, quand il s'agit de penser Dieu, se contenter d'une topologie approximative du Ciel et ne pas trop chercher à comprendre, au risque de voir notre foi, tel Icare, se griller les ailes au soleil brûlant d'une raison qui nous met au défi de lui expliquer comment on peut à la fois affirmer qu'il y a un seul Dieu mais que le Père, le Fils et le Saint-Esprit le sont également ?

Il faudrait donc se méfier du verbe et ne pas trop lui en demander, sous peine de découvrir quelque chose comme ce qui serait le pot-aux-roses de la langue[2], à savoir son impuissance, son incapacité à dire Dieu – à dire quoi que ce soit, d'ailleurs : Dieu, le monde, l'humain, la matière, le temps, etc. Il ne nous resterait plus alors qu'à nous lamenter sur notre condition, éternellement tristes d'être toujours à côté de la plaque en parlant.

Parce que tous ces réaménagements du concept de Trinité, au fond, présents et passés, reviennent la plupart du temps à un questionnement métaphysique sur la langue, avec l'espoir de parvenir à dépasser un jour ce qu'elle n'a pas réussi à dire jusqu'à aujourd'hui, ou ce qu'elle a mal dit. A moins qu'il faille admettre que, avec Dieu, elle ait affaire à « quelque chose » qu'elle ne pourra *jamais* dire... D'où ces tentatives récentes de réinterprétation du dogme trinitaire qu'Henri Blocher se propose d'examiner dans les pages suivantes, et qui procèdent toutes, à bien y regarder, de la volonté de réduire l'état de dissonance cognitive laissé par cette soi-disant aberration arithmétique de l'équation trinitaire et son cortège d'inconséquences

1 Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Charols/Aix-en-Provence, Kerygma-Excelsis, 2009, p. 82.

2 J'emploie le mot « langue » au sens de « fonction symbolique ».

logiques. Toutes les théologies négatives ou apophatiques pèchent d'avoir fait allégeance à une théorie dépressive de la langue et se retrouvent coincées entre un pyrrhonisme maladif et un rationalisme arrogant.

Alors, si, à force de ratiociner, nous n'y voyons plus rien, il est temps de retrouver l'air pur des cimes. C'est à cette ascension que le présent numéro de *Hokhma* vous invite, à la rencontre de Celui qui s'est fait connaître *en parlant*, loin des délires modalistes et autres déviances trinitaires. Là, il apparaîtra que, comme l'écrit Emmanuel Durand (cf. *infra*, p. 57), « le mystère trinitaire n'est pas un point compliqué de la foi chrétienne », pour peu qu'on prenne l'Ecriture au mot, précisément, et qu'on sache prendre ses distances avec une dialectique définitivement incapable de nous faire voir Dieu.

En portant à la connaissance de ses lecteurs les actes du colloque 2012 de l'Association francophone européenne de théologiens évangéliques (AFETE), l'équipe *Hokhma* fait plus que reconduire une pratique plusieurs fois éprouvée : en publiant les travaux présentés lors des colloques biennaux de l'AFETE, elle souhaite partager une réflexion fondamentale sur le fondement même de sa vision : placer « au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit » (selon le texte de la quatrième page de couverture). S'il a été jugé opportun d'ajouter aux actes du colloque un article de Graham Tomlin, c'est pour renforcer la dimension pratique et ecclésiale du thème. En d'autres termes : « Penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise » (quatrième de couverture).

Puisse la lecture de ces pages redonner des couleurs et de l'énergie à notre vie spirituelle, pour la plus grande gloire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

■

Georges Boudier

Ḥokhma 104/2013, pp. 5-13

Au carrefour d'une théologie et d'une pratique trinitaires.

par Donald Cobb,
professeur de Nouveau Testament à la faculté de théologie Jean Calvin, Aix-en-Provence

Méditation sur Romains 15,14-21[1]

« [14]Pour ce qui vous concerne, mes frères, je suis moi-même persuadé que vous êtes pleins de bonté, remplis de toute la connaissance et capables de vous avertir les uns les autres.
[15]Cependant, à certains égards, je vous ai écrit avec une sorte de hardiesse, comme pour réveiller vos souvenirs, à cause de
la grâce que Dieu m'a faite [16]d'être ministre du Christ-Jésus
pour les païens ; je m'acquitte du service sacré de l'Evangile de Dieu, afin que les païens lui soient une offrande agréable,
sanctifiée par l'Esprit Saint. [17]J'ai donc sujet de me glorifier
en Christ-Jésus, vis-à-vis de Dieu. [18]Car je n'oserais rien mentionner que Christ n'ait fait par moi, pour amener les païens à
l'obéissance, en parole et en œuvre, [19]par la puissance de l'Esprit de Dieu. Ainsi, depuis Jérusalem et en rayonnant jusqu'en Illyrie, j'ai abondamment répandu l'Evangile du Christ. [20]Et je me
suis fait un point d'honneur d'annoncer l'Evangile là où Christ n'avait pas été nommé, afin de ne pas bâtir sur le fondement
d'autrui, mais selon qu'il est écrit : [21]Ceux à qui il n'avait pas

[1] En raison de la nature de ce texte, prévu au départ comme une méditation pour le colloque sur la Trinité, le caractère non académique de la présentation a été maintenu ici. Nous avons en revanche ajouté quelques notes en bas de pages, ainsi qu'une courte bibliographie à la fin, pour ceux qui souhaiteraient approfondir tel ou tel point. Les citations bibliques sont tirées de la Bible Segond révisée, dite de « la Colombe ».

été annoncé verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront » (Rm 15,14-21).

Sans doute la première réaction que l'on pourrait avoir en entendant ces versets est-elle : « Pourquoi choisir *ce texte-là* pour une méditation, alors que notre colloque a pour sujet la Trinité ? » La question ne serait pas entièrement déplacée ! Lorsque j'ai commencé à préparer ce temps de culte, plusieurs passages typiquement « trinitaires » de la Bible me sont venus à l'esprit : le baptême de Jésus où l'on voit une révélation claire du *Père* dans la voix céleste, du *Fils* qui y est appelé comme tel, et de *l'Esprit* qui descend sur Jésus comme une colombe (Mc 1,11 et par.). Ou encore Ga 4,4-6, où Paul souligne qu'« à la plénitude des temps », *Dieu* a envoyé *son Fils*, « né d'une femme, né sous la loi », afin de racheter son peuple et d'accorder aux croyants le statut d'« enfants adoptifs » ; grâce à cela, il a aussi envoyé *l'Esprit de son Fils* qui crie dans nos cœurs : « Abba, *Père !* ». D'autres passages auraient également pu être retenus, comme Mt 28,18-20 ; 2 Co 13,3 et j'en passe.

Cependant, pour essayer de sortir un peu des sentiers battus, il m'a paru utile de faire une petite recherche qui rassemble tous les passages du Nouveau Testament où l'on trouve ensemble, dans un seul et même verset, les termes 1°) « Père » ou « Dieu » (la façon dont les auteurs néotestamentaires désignent souvent le Père), 2°) « Fils », « Christ » ou « Jésus », et 3°) « Esprit ». J'ai ainsi trouvé vingt-quatre versets où se trouvent réunis les trois personnes de la Trinité. Chose intéressante, dans tout le Nouveau Testament, seul un passage contient *plusieurs versets* où figurent chaque fois les trois personnes, à savoir Rm 15,14-33 dont nous avons fait la lecture au commencement de cette méditation. Dans ce texte, pas moins de *quatre versets* parlent de *Dieu*, du *Christ*, et de *l'Esprit* (les v. 16, 19, 20, 30). Evidemment, la démarche a quelque chose d'artificiel : ma recherche a porté sur des *versets* – alors que la versification du Nouveau Testament ne remonte qu'au XVIe siècle, à Robert Estienne ! Il y a aussi une variante textuelle au v. 19 qui pourrait changer légèrement les statistiques[2]. Malgré ces bémols, ce passage m'a semblé intéressant comme point de départ pour une réflexion sur la Trinité.

---

[2] En effet, à la place de la leçon du NA[28] attesté dans P[46], Sin. et D[c], etc. (*en dunamei pneumatos theou*, « par la puissance de l'Esprit de Dieu »), A D F G, etc. proposent *en dunamei pneumatos hagiou* (« par la puissance de l'Esprit Saint »). Le texte de B est le plus court : *en dunamei pneumatos* (« par la puissance de l'Esprit »).

A. Un texte avant tout pratique et missionnaire

Or, ce qui surprend dans ces versets c'est que, *stricto sensu*, il ne s'agit pas du tout d'un texte « trinitaire », en ce sens où il développerait un enseignement conscient sur l'être de Dieu, pas plus qu'il ne s'agit d'un passage dont la structure s'organise de façon réfléchie autour des trois personnes de la Trinité. Des textes de ce genre, il y en a ; il suffit de penser à Rm 8,1-4, où Paul met en avant l'action salvatrice de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, ou encore à Ep 1,3-14 où l'action de Dieu, d'abord « avant la fondation du monde », puis dans le temps présent et enfin dans la perspective future de la rédemption se décline, tour à tour, en rapport avec le Père, Jésus-Christ et le Saint-Esprit. Ici, en revanche, Paul parle avant tout de son ministère envers les païens, et cela dans un but extrêmement pratique. On pourrait même dire dans un but plutôt « terre à terre », puisque sans le dire en toutes lettres – mais il le dira dans les versets suivants –, l'apôtre a pour projet de faire de l'Eglise de Rome sa base d'opérations pour un travail missionnaire en Espagne (v. 23-24). S'il parle comme il le fait dans ce passage, c'est pour en arriver à ce sujet-là.

Cela étant dit, Paul n'abandonne pas pour autant la réflexion théologique, on s'en doute ! Au contraire, un excellent exemple de sa façon de marier théologie et pratique se trouve dans *les jeux d'intertextualité* qui traversent ce passage. Au v. 21, l'apôtre dit : « Je me suis fait un point d'honneur d'annoncer l'Evangile là où Christ n'avait pas été nommé, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui, mais selon qu'il est écrit : *Ceux à qui il n'avait pas été annoncé verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront* » (v. 20-21). La citation vient d'Esaïe 52–53, texte qui décrit avec force détails le Serviteur de l'Eternel, ce personnage qui sera puni pour la faute de son peuple et aura sa tombe parmi les méchants. Cependant, par la suite, il « justifiera beaucoup d'hommes » et « partagera le butin avec les puissants »[3] :

> Voici mon serviteur, il prospérera ; il montera, il s'élèvera, il sera très haut placé. De même que tu as été pour beaucoup un sujet d'effroi, de même son aspect n'était plus celui de l'homme, son apparence n'était plus celle des fils d'Adam, de même il purifiera par l'aspersion beaucoup de nations, devant lui des rois fermeront la bouche ; *car ils verront ce qui ne leur avait pas été raconté, ils comprendront ce qu'ils n'avaient pas entendu* (Es 52,13-15).

---

[3] Cf. Es 53,4-7.9.11-12.

Il serait possible d'imaginer que Paul reprend ce texte simplement parce que cela tombe à propos par rapport au point qu'il développe : un effort missionnaire auprès de ceux qui entendront l'Evangile pour la première fois. Pourtant, il y a très certainement derrière cette courte citation toute une réflexion approfondie sur l'œuvre du Christ et la mission de Paul lui-même : en la personne de Jésus, le Serviteur souffrant est venu, il a été établi comme lumière des nations pour que le salut « soit manifesté jusqu'aux extrémités de la terre » (Es 49,6). De ce fait, c'est maintenant le moment pour que les rois et les peuples entendent et comprennent ce qui, jusque-là, ne leur avait jamais été annoncé (52,15). En réalité, Paul dévoile ici quelque chose de fondamental : c'est l'accomplissement du salut en la personne du Christ-Serviteur et l'impératif de faire connaître cet événement parmi les nations qui fondent le message, comme aussi l'urgence, du ministère qu'il a reçu en tant qu'« apôtre des nations ».

De même, si les traductions ne le laissent pas toujours apparaître, les v. 16-17 mettent en évidence un langage sacerdotal assez saisissant, soulignant que Paul accomplit par ce ministère *un service cultuel* : Dieu lui a fait la grâce d'être « liturge » du Christ parmi les nations (*eis to einai me leitourgon Christou Iêsou eis ta ethnê*, v. 16) ; il remplit donc des fonctions sacerdotales dans son annonce de l'Evangile (*hierougounta tou euaggeliou tou Theou*), et il le fait pour que *l'offrande des nations soit agréable à Dieu* (*hina genêtai hê profora tôn ethnôn euprosdektos*), sanctifiée par l'Esprit Saint. Pourquoi ce langage ? Là encore, derrière les propos se profile le livre d'Esaïe, plus particulièrement Es 66,18-28, où le Seigneur annonce que le temps est venu de « rassembler toutes les nations et toutes les langues » ; elles viendront, dit-il, « et verront ma gloire » (v. 18). De ce fait, Dieu enverra « les rescapés » d'Israël vers les nations, « aux îles lointaines qui jamais n'ont entendu parler de moi et qui n'ont pas vu ma gloire ; et ils annonceront ma gloire parmi les nations » (v. 19). Or, ces « missionnaires » de la fin des temps prendront *d'entre toutes les nations* des frères et les amèneront à Jérusalem « en offrande à l'Eternel, […] comme les fils d'Israël apportent leur offrande » (v. 21)[4]. Par un jeu d'intertextualité analogue à celle du v. 21, Paul

---

[4] Ce texte d'Esaïe, autant dans le texte hébreu que dans la traduction grecque de la LXX, pose une question intéressante : s'il semble assez clair au v. 19 que les rescapés – ou « sauvés » – qui se font envoyer (cf. le grec : *exapostelô ek autôn sesôsmenous eis ta ethnê*) sont des Juifs, les « frères » que ces envoyés prendront comme offrande « d'entre toutes les nations » sont-ils, eux aussi, des Juifs ou s'agit-il de non-Juifs ? Sans doute le texte peut-il suggérer la première possibilité, mais il n'est pas impossible de comprendre que cette offrande sera composée de ➔

laisse entendre que le salut promis par les prophètes s'est maintenant accompli, en Jésus-Christ. De la sorte, le moment est venu pour que des « rescapés d'Israël » – lui-même et ses compagnons d'œuvre – soient envoyés pour rassembler les nations autour du Seigneur. Comme au v. 21, le ministère de Paul s'inscrit ici dans des perspectives fournies par l'Ecriture. D'ailleurs, la collecte pour Jérusalem, où Paul se donne pour but d'apporter à Jérusalem les richesses des nations, doit se comprendre de la même façon (Rm 15,25-28)[5].

On le voit donc, il y a bien de la théologie dans ce passage ! Mais fondamentalement, il s'agit d'un texte avant tout *pratique*, sur la mission apostolique envers les nations et, plus globalement, sur l'œuvre de l'Eglise dans le monde. S'appuyant sur des bases scripturaires, Paul prépare le terrain pour que ses lecteurs accueillent chez eux « son Evangile » et qu'ils en deviennent participants, avec lui, dans une région « non atteinte » jusque-là.

B. Mais un texte trinitaire !

Pourtant, pour revenir à notre propos, ce qui frappe c'est – dans ce texte pratique – la concentration étonnante des références à Dieu, au Christ et à l'Esprit. En effet, nous voyons mentionné tour à tour :

- *le Père*, comme *source de la grâce* dans l'économie divine (v. 15-16) ;
- *le Christ*, comme *celui qui se tient entre Dieu et les hommes* (v. 17 : « J'ai donc sujet de me glorifier *en Christ-Jésus, vis-à-vis de Dieu* ») ;
- *l'Esprit*, comme celui qui *effectue concrètement les desseins de Dieu*, notamment en sanctifiant les non-Juifs comme une offrande pour Dieu (v. 16) ;

---

non-Juifs. Le v. 18, affirmant que le moment est venu de « rassembler *toutes les nations* » afin qu'elles « viennent » (sous-entendu à Sion) pour voir la gloire du Seigneur au Temple, va dans ce sens. C'est en tout cas ainsi que Paul lui-même semble avoir interprété ce texte.

[5] Cf. aussi Es 60,9-11 : « Car les îles espèrent en moi, et les navires de Tarsis sont en tête, pour ramener de loin tes fils, avec leur argent et leur or, à cause du nom de l'Eternel, ton Dieu, du Saint d'Israël qui te fait resplendir. […] Tes portes seront toujours ouvertes, elles ne seront fermées ni le jour ni la nuit, afin de laisser entrer chez toi les ressources des nations et leurs rois avec leur suite ». Quand on sait qu'à l'époque du Nouveau Testament Tarsis, mentionné ici et en 66,19, représentait l'Espagne et qu'une des préoccupations principales de Paul en Rm 15,14-29 – voire dans l'ensemble de l'épître – est de faire de l'Eglise de Rome la base de lancement pour un travail missionnaire *en Espagne* (v. 23-24), cette précision géographique gagne plus encore en pertinence.

- au v. 17-19, c'est encore l'Esprit qui attire l'attention sur le message apostolique, l'Evangile de Jésus-Christ : « J'ai donc sujet de me glorifier en Christ-Jésus, vis-à-vis de Dieu. Car je n'oserais rien mentionner que Christ n'ait fait par moi, pour amener les païens à l'obéissance, par la puissance des signes et des prodiges, en parole et en œuvre, *par la puissance de l'Esprit* »[6].

A ce titre, il faudrait également mentionner le v. 30, que nous n'avons pas lu mais qui fait bien partie de ce passage : « Je vous exhorte, frères, *par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'Esprit*, à combattre avec moi, *en adressant à Dieu des prières* en ma faveur ». Ce verset est particulièrement intéressant, car l'exhortation consiste à adresser des prières *au Père*, *par le moyen du Christ* (donc avec une forte idée de *la médiation* de celui-ci) et l'amour de *l'Esprit*.

Il a été question dans une autre conférence des « attributions » des personnes de la Trinité[7]. Si nous posons la question de telles « attributions » dans ce passage, nous constatons qu'il y a clairement de la souplesse ; Paul ne semble pas opérer avec une conception très systématisée des œuvres spécifiques des personnes du Dieu trine. En parler en ces termes fait déjà appel au langage des IVe et Ve siècles (c'est-à-dire aux temps des grands débats trinitaires qui ont donné lieu aux définitions de Nicée-Constantinople et de Chalcédoine) et ce serait tomber dans l'anachronisme que de vouloir imposer de telles perspectives à l'apôtre. Cependant, une certaine *notion* d'« attributions » est bien présente, sinon dans la terminologie du moins dans l'idée que, dans l'unique œuvre de rédemption, le Père, le Fils et l'Esprit agissent chacun d'une façon qui leur est spécifique. Pour aller un peu plus loin, nous voyons ici le phénomène souvent noté par l'exégète pentecôtiste, Gordon Fee : à maintes reprises Paul manifeste une théologie trinitaire « pré-réfléchie », plus ou moins implicite. L'apôtre ne cherche pas, souligne Fee, à élaborer une théologie de la Trinité.

---

[6] La mention des « signes et prodiges » renvoie à la thématique biblique des actes de puissance qui manifestent et confirment l'intervention de Dieu à des moments clés de l'histoire de la rédemption (la sortie d'Egypte notamment ; cf. Ex 7,3 ; 11,9 ; Dt 4,34 ; 6,22 ; 7,19 ; 11,3 ; 26,8 ; 29,2 ; 34,11 ; Ps 78,43 ; 105,27 ; 135,9 ; Jr 32,20-21). Dans le Nouveau Testament on la voit surtout en rapport avec l'œuvre du Christ et l'activité apostolique qui en atteste la véracité (Jn 4,48 ; Ac 2,19.22.43 ; 4,30 ; 5,12 ; 14,3 ; 15,12 ; 2 Co 12,12 ; He 2,4). Significativement, la LXX utilise le même terme de « signes » en Es 66,19 : « Je mettrai auprès d'eux des signes (*sêmeia*) et j'enverrai des rescapés d'entre eux parmi les nations ».

[7] Deuxième conférence de Henri Blocher.

Pourtant, sans qu'il s'efforce d'être systématique là-dessus, *la réalité* de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit apparaît sans cesse dans ses écrits[8]. Tout en étant embryonnaire, la théologie qu'il met en jeu est donc bien trinitaire, et cela de façon étonnamment cohérente.

C. Deux implications pratiques

Quelles conclusions pratiques pouvons-nous retirer de ce passage ? J'en vois en tout cas deux :

Premièrement, *notre* ***théologie****, en tant qu'évangéliques, se doit d'être résolument trinitaire*. Elle doit l'être, non pas dans ce sens que nous affirmerions simplement, de temps à autre, la doctrine du Père, du Fils et du Saint-Esprit ou, pire encore, que nous dirions y croire, sans jamais vraiment en parler ! Mais dans le fait que cette conscience du Dieu trinitaire *imprègne profondément notre réflexion et notre discours théologique*. En caricaturant un peu et en forçant sans doute légèrement les traits, risquons un constat : suivant le milieu ecclésiastique auquel nous appartenons, nous avons quelquefois tendance à privilégier une personne de la Trinité aux dépens des deux autres, et donc certains aspects de l'œuvre de Dieu au prix d'autres aspects :

- Ainsi, les Réformés ont-ils souvent mis en avant la personne du *Père* – sa majesté, son élection éternelle, sa Providence qui gouverne toutes choses – mais en oubliant parfois la place centrale que le Nouveau Testament reconnaît au *Christ*, ou encore l'importance de *l'Esprit* pour la sanctification.
- Pour ce qui est des évangéliques « classiques », un élément central, aussi bien de la vie spirituelle (la « piété ») que de l'enseignement dans l'Eglise, c'est *le Christ*, son œuvre sur la croix et la justification qu'il nous a obtenue. On en trouve des témoignages éloquents, notamment dans l'hymnologie issue des Réveils du XIXe et du début du XXe siècles. Mais cela s'accompagne parfois de l'oubli que Jésus-Christ vient en tout premier lieu pour accomplir les desseins *du Père* ; et que tout aussi fondamentale que notre justification est la transformation de nos vies *par l'Esprit de Dieu*.
- Du côté pentecôtiste et charismatique, nous pouvons relever l'insistance constante sur l'œuvre de *l'Esprit* qui est présent et agit dans nos vies. Cependant, n'y a-t-il pas aussi, quelquefois, tendance dans ces milieux à oublier que l'Esprit

---

[8] G. Fee, *God's Empowering Presence*, Peabody [MA], Hendrickson, 1994.

vient, non pour attirer l'attention sur lui-même mais pour nous conduire au *Père* ? Et que son œuvre n'a pas de contenu « propre » mais qu'elle consiste à réaliser en nous l'œuvre du *Christ* ?

En réalité, une théologie trinitaire implique un équilibre qui tienne compte de toute l'œuvre de Dieu et une adoration centrée sur Dieu dans *la plénitude de son être.*

Deuxièmement, *notre* ***pratique****, en tant qu'évangéliques, se doit d'être imprégnée d'une théologie trinitaire.* Dans ce passage de Romains, Paul fonde sa mission en Espagne, non d'abord sur le besoin d'avoir de nouvelles Eglises ou de plus grandes Eglises, ni même d'être « une force vitale au sein de la société », mais sur l'importance qu'il reconnaît à être « liturge » du Dieu trois fois saint :

- parce que *Jésus-Christ*, le Serviteur du Seigneur est venu, qu'il a souffert, vu le prolongement de ses jours et justifié « les nombreux » ;
- parce que *l'Esprit* annoncé par les prophètes a été envoyé ;
- et parce que, de ce fait, le moment est arrivé pour que toutes les nations deviennent adoratrices du Dieu vivant, de celui qui, en Christ, est devenu *notre Père.*

Autrement dit, ce qui fait le ressort de l'action de Paul, et de son activité missionnaire en particulier, est la réalisation que la Parole du Dieu vivant s'est accomplie dans la mort et la résurrection du Christ, Fils de Dieu, et dans le don de l'Esprit. Et c'est dans cette pratique portée par la théologie – pouvons-nous dire que c'est dans *cette théologie* s'exprimant par la pratique ? – que, sur la base de l'œuvre du Christ, Paul cherche à conduire au Père des hommes comme une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit. Il y a là, certainement, une piste importante pour l'Eglise du XXIe siècle aussi : aujourd'hui comme hier, une pratique imprégnée d'une théologie trinitaire sera foncièrement *théocentrique*, centrée dans son message sur Dieu et sur son œuvre de salut. Ce sera une pratique qui cherche à mettre en avant la gloire du Dieu trinitaire et qui se laissera déterminer dans ses contours, non par des motivations, voire des craintes « humaines, trop humaines », mais par la grandeur, la richesse, la justice et la grâce du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

* * *

Puisse ce colloque nous aider à mieux avancer dans notre *théologie* trinitaire, comme aussi dans notre *pratique* portée par l'œuvre, la présence et la puissance du Dieu trois fois saint !

■

Bibliographie sélective

A toutes fins utiles, je signale un logiciel biblique indispensable, aussi bien pour l'étudiant en théologie et le pasteur soucieux de serrer le texte biblique de plus près que pour l'enseignant (versions PC et Mac compatibles) :

- BibleWorks9 (2011) : www.bibleworks.com

Un article important sur le lien entre Romains 15 et Esaïe 66 :

- J. Hultgren, « The Scriptural Foundations for Paul's Mission to the Gentiles », *Paul and His Theology* (éds. S.E. Porter), Leyde-Boston, Brill, 2006, pp. 21-44.

Un nombre important de travaux sur l'intertextualité chez Paul est sorti depuis la fin des années quatre-vingt. En voici trois, en rapport (entre autres) avec l'épître aux Romains :

- R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, Yale University Press, 1989, xiv + 240 p.
- R.B. Hays, « "Who Has Believed Our Message?" Paul's Reading of Isaiah », *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, pp. 25-49.
- J.R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Leyde, Brill, 2003, xxii + 437 p.

Ḥokhma 104/2013, pp. 14-40

par Henri BLOCHER,
professeur honoraire de théologie systématique à la faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et au Wheaton College (banlieue de Chicago), ancien président de l'Association francophone européenne de théologiens évangéliques

Réinterprétations récentes du dogme trinitaire

Qui est monté aux cieux et en est (re) descendu ? Qui a recueilli le vent dans le creux de ses paumes ? Qui a enserré les eaux dans son manteau ? Qui a établi les bouts de la terre ? Quel est son nom et quel est le nom de son fils ? Si tu le sais ! Toute déclaration d'Eloah est passée par le creuset ; il est un bouclier pour ceux qui se confient en lui. N'ajoute pas à ses paroles, de peur qu'il ne te reprenne, et tu ne sois trouvé trompeur ! (Pr 30,4-6.)

La Trinité divine : *locus* théologique des plus courus, dans toute la chrétienté, au cours des dernières décennies. Le regain d'intérêt, pour ne pas dire l'engouement, pour la question trinitaire a marqué la fin du second millénaire ; bien que je ne connaisse pas d'apport nouveau de réelle magnitude pour la période la plus récente (ces dix ou quinze dernières années), le sujet garde beaucoup d'attrait pour les théologiens de toutes obédiences en notre première partie du XXIe siècle.

Le phénomène se caractérise par de nombreux efforts de *réinterprétation*, ce qui ne se peut guère sans éloignement de l'orthodoxie. Le succès rencontré par plusieurs traitements est le succès d'une *critique* des doctrines reçues, donc du travail des générations précédentes. Pour une génération montante, prendre une pose avantageuse aux dépens des prédécesseurs constitue un mouvement très humain (trop humain), et certainement *moderne* ; cette inélégance est perceptible dans les débats récents de théologie trinitaire, mais cela

n'exclut pas que les critiques touchent juste, que les flèches se fichent dans la cible : il faut voir. On relève, en tout cas, d'emblée, que beaucoup s'en prennent au *théisme* traditionnel.

Je crois discerner une motivation *apologétique*. A une époque où le théisme ne fait plus recette, les théologiens sont tout contents de pouvoir dire : nous ne défendons pas simplement le théisme, notre Dieu est Trinité (notre Dieu n'est pas « le dieu des philosophes et des savants »)[1]. Le facteur *œcuménique* a joué, lui aussi : la Trinité reste le bien commun des branches principales du christianisme ; l'Orthodoxie gréco-russe, si longtemps hors jeu dans nos pays et dont l'importance est stratégique dans les dialogues œcuméniques, passe pour avoir été plus trinitaire que les autres, et revendique cette supériorité. Surtout, la mentalité et la sensibilité communes ont connu un basculement remarquable : de la valorisation suprême de l'unité – valorisation dont on a vu quelques fruits totalitaires – dans la modernité triomphante, on est passé à la valorisation contraire de la *pluralité*, de la différence, dans la modernité en crise, la modernité-post. D'où l'exploitation de la pluralité trinitaire…

Mon titre, tel qu'assigné, précise : réinterprétations *récentes*. Jusqu'où remonter en restant dans le « récent » ? L'opinion commune crédite Karl Barth et Karl Rahner des contributions qui ont ranimé le débat trinitaire. Or ils ont, l'un et l'autre, été « réunis à leurs pères » il y a plusieurs décennies (Karl Barth en 1968, Karl Rahner en 1984) : il y a donc plus récent… Je propose donc un compromis : je les placerai au point de départ de notre exploration, mais je serai bref sur leur compte.

Deux indications encore peuvent être utiles sur notre façon de procéder. « Réinterprétation » suggère la modification du sens reçu, donc, on l'imagine, plutôt des entreprises d'inspiration « libérale ». De fait, je présenterai essentiellement des tendances auxquelles je ne pourrais pas décerner le label « orthodoxe/évangélique » ; mais les théologiens évangéliques ou proches de l'être sont sensibles aux influences externes – particulièrement à notre époque ; je prévois donc un paragraphe sur les « rejaillissements évangéliques » des courants observés ailleurs. D'autre part, un catalogue fourni (même s'il n'était pas exhaustif, car l'exhaustivité serait hors de ma portée) des propositions qu'on a faites, avec des dizaines de noms, serait

---

[1] Ted Peters, *God as Trinity: Relationship and Temporality in Divine Life*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p. 81, a bien vu : « Le concept de la Trinité est devenu une arme dans la guerre aujourd'hui menée contre la métaphysique classique… » (ma traduction, comme ailleurs quand le titre est dans une autre langue).

fastidieux à dresser, et à lire ; j'ai pensé plus utile de dégager quelques grands axes, avec un élément de commentaire.

I. Le « retour » de la Trinité grâce aux deux « Karl »

Entre l'ex-libéral kantien bâlois, imprégné du christianisme social ritschlien (resté adhérent du parti socialiste) et perçu par plusieurs comme ultra-protestant, et le jésuite natif de Fribourg-en-Brisgau au pied de la Forêt-Noire (la ville de Heidegger), le catholique marqué, adolescent, par la mort « en odeur de sainteté » d'un jeune Italien hôte de sa famille, les différences sont évidentes ! Mais plusieurs convergences s'observent aussi entre le premier Karl, Barth, et le second, Rahner. Chez tous deux se note *la volonté d'honorer l'orthodoxie de leur confession*. Karl Barth a dit l'importance pour lui d'avoir découvert son héritage à partir de 1922, d'abord grâce au compendium de Heinrich Heppe (1861). Karl Rahner, malgré le renouvellement qu'il en a cherché, avec la conscience aiguë des difficultés non résolues, n'a jamais méprisé la scolastique, ni le dogme défini ; qu'il ait édité la trente et unième édition du « Denzinger » en fournit une éloquente illustration[2]. Chez tous deux, la *modernité est profonde*, avec une empreinte kantienne, plus évidente chez Barth (formé de manière décisive par Wilhelm Herrmann) mais repérable également chez Rahner. Chez tous deux, l'interprétation de la Trinité *affirme d'abord*, haut et fort, *l'unité*, et l'unité d'un unique *sujet* (ils épousent le sens moderne de la subjectivité) ; ils expriment tous deux des réticences devant l'usage du mot « personnes » en théologie trinitaire. Barth préfère parler de « modes d'être » (*Seinsweise*)[3]. Il s'emporte, par refus de la pluralité de sujets, contre la vieille thèse réformée du *pactum salutis*, ou « alliance de rédemption » (par laquelle les élus ont été « donnés » par le Père au Fils pour leur salut,

---

[2] Il s'agit de l'*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, recueil des textes normatifs du magistère catholique, dont Heinrich Denzinger (1819-1883) a réalisé la première édition (1854). Les éditions, sans cesse enrichies de textes nouveaux, se sont succédé, sous la responsabilité de Clément Bannwart, puis Jean-Baptiste Umberg, avant Rahner (sa 31e édition chez Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1957). En 1963 (Vatican II), l'ouvrage a été fortement remanié. Des traductions en langues modernes existent aujourd'hui.

[3] *Dogmatique* I, 1**, traduction F. Ryser (utilisant un travail antérieur de P. Maury et sous la responsabilité de J. de Senarclens), Genève, Labor & Fides, 1953, pp. 52ss, en particulier p. 62. A noter, p. 161, l'accentuation (intéressante) de la réticence pour le Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit ne saurait donc être conçu en aucune façon comme une troisième 'personne' (au sens moderne du mot), même s'il était possible d'user de ce concept pour le Père et pour le Fils. »

Jn 6,37.40 ; 17,2.6.9), et il écrit : « Comme s'il convenait de voir dans la première et la deuxième « personne » du Dieu trinitaire deux sujets divins – plus encore : deux « personnalités juridiques » en train de négocier une sorte de traité comprenant des obligations mutuelles ! C'est là de la pure mythologie… »[4]. Rahner exclut « plusieurs centres spirituels d'activité, plusieurs subjectivités et libertés »[5] ; avec « modes d'existence », il propose « trois modes concrets de donation [de soi] »[6]. Le rapprochement des deux théologiens est donc assez justifié.

Ils diffèrent cependant aussi en matière trinitaire. Ainsi qu'on le sait généralement, Karl Barth, dans le premier volume de la *Dogmatique*, construit la doctrine trinitaire comme un développement de l'affirmation « Dieu est Seigneur » – quand il se révèle. Il la tire d'un *monergisme* radical, qui veut chasser la moindre attribution d'une « part » quelconque à l'être humain, même de la capacité d'écoute de la Parole de Dieu[7] : pour que Dieu soit pleinement, donc exclusivement le SEIGNEUR quand il se révèle, il doit être, bien sûr, le Révélateur (*Offenbarer*), mais aussi la Révélation elle-même, identiquement (*Offenbarung*), mais aussi l'Etre-révélé, correspondant à la réception subjective (*Offenbarsein*). L'actualité de l'événement doit être uniquement divine, comme l'origine et le contenu. Ainsi Dieu doit exister de trois manières distinctes, par « répétition » de l'unique Soi divin. Dans les volumes III et IV Barth s'intéresse bien davantage à la *relation* entre le Père et le Fils, il y trouve un modèle pour la relation de l'homme et de la femme, il laisse deviner l'influence du thème ebnérien et bubérien du « Je-Tu », mais il ne renie pas ses accents antérieurs.

Ce que d'aucuns perçoivent chez Barth comme une ambiguïté a déclenché, plutôt récemment, une controverse assez vive en Amérique du Nord. La relation *éternelle* du Père et du Fils *inclut-elle son humanité* ? Barth préserve en général la distinction chalcédonienne

---

4 *Dogmatique* IV, 1*, traduction F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1966, p. 67.

5 *The Trinity*, traduction Joseph Donceel, New York, Crossroad, 1997, p. 106 (réimp. de l'éd. de Herder & Herder, New York, 1967 ; l'original allemand était une contribution à l'ensemble *Mysterium Salutis* vol. II, intitulée « Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte »).

6 *Ibid.*, p. 74 ; *dans ce sens*, il peut admettre « personnes », trop traditionnel pour qu'il le rejette brutalement (35).

7 C'est la période du combat le plus intransigeant contre l'immanentisme libéral (dont les « chrétiens-allemands » pro-nazis poussent une conséquence politico-religieuse) ; quand Emil Brunner, en citant les Réformateurs, plaide, dans son *Natur und Gnade*, que l'homme, créé en image de Dieu, conserve une capacité « formelle » de l'entendre, Barth lui réplique par son *Nein* sans nuance.

des deux natures du Fils, mais s'exprime souvent comme s'il estimait éternelle l'humanité de l'Incarné aussi bien que sa divinité, l'insérant en quelque sorte dans la Trinité même. Bruce L. McCormack (de Princeton), barthien conservateur et prestigieux, plaide qu'à partir de 1938 (environ) et sa réflexion sur l'élection divine, Karl Barth a osé une révolution christologique de l'ontologie : Dieu se définit *dans son être même* par son élection de l'homme Jésus, impliquant l'incarnation. Paul D. Molnar et d'autres protestent en citant les déclarations par lesquelles K. Barth maintient l'indépendance de l'être éternel de Dieu par rapport à l'histoire de ses interventions, suprêmement par rapport à la venue du Fils. McCormack défend toujours vigoureusement sa thèse, tout en reconnaissant que, même après 1938, Barth n'est pas toujours conséquent dans ses énoncés[8].

Un débat plus ordinaire porte sur l'étiquette « modaliste » : Barth la répudie (car le modalisme implique un Dieu dont l'être reste autre, caché, que sa révélation), mais certains la lui collent malgré lui[9]. A propos de la « répétition » (*Wiederholung*), dont le concept marque la théologie trinitaire de Barth et son goût pour la formule anselmienne *repetitio aeternitatis in aeternitate*, Michael Ovey démontre magistralement qu'Anselme en use tout différemment, et non pour les Trois, mais pour la nature unique[10].

Karl Rahner exploite, pour élaborer sa doctrine trinitaire, le thème de l'auto-communication (*Selbstmitteilung*) de Dieu, selon les deux axes – très augustiniens – de la connaissance et de l'amour. « L'auto-communication divine, écrit-il, a deux modes fondamentaux, les modes de la vérité et de l'amour. Comme vérité, l'auto-communication a lieu dans l'histoire et elle est l'offre de la libre fidélité de Dieu. Comme amour, elle opère l'acceptation et ouvre la transcendance de l'homme à la liberté absolue de Dieu »[11]. Rahner est surtout connu pour la proposition qu'on nomme l'Axiome ou la Règle de Rahner, et dont la popularité, comme il arrive souvent, semble profiter de son ambiguïté même : *la Trinité économique est la Trinité*

---

8 J'évoque cette controverse (avec des références) dans ma contribution « Karl Barth's Christocentric Method » in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques*, sous dir. David Gibson & Daniel Strange, Nottingham, Apollos [IVP], 2008, pp. 37-39, et pp. 46s. n. 172 pour la position que j'adopte.

9 Excellente présentation du débat par Michael J. Ovey, « A Private Love? Karl Barth and the Triune God », in *Engaging with Barth*, pp. 220-224.

10 *Ibid.*, pp. 225-227. Le passage d'Anselme se trouve dans sa *Lettre sur l'incarnation du Verbe*, 3.

11 « Trinity, Divine », *Sacramentum Mundi*, New York, Herder & Herder, 1968-1970, vol. VI, p. 300 (ma traduction).

immanente (ontologique) et réciproquement. S'il veut dire que dans l'histoire, c'est Dieu lui-même, éternelle Trinité, qui agit et se révèle, et non pas un autre que lui, c'est la thèse orthodoxe, ni plus ni moins. S'il veut abolir la distinction et s'il confond l'être de Dieu et son action dans le monde, il dérape vers une hérésie panthéisante, et il s'en défend expressément[12]. Rahner donne l'impression de louvoyer : Dieu se communique par libre décret, mais « en vertu de ce libre décret, le don par lequel Dieu se communique au monde est précisément Dieu comme le Dieu tri-un et non pas ce qu'il aurait produit par causalité efficiente, quelque chose qui le représenterait » ; surtout, « [i]l s'en suit que les deux processions immanentes en Dieu correspondent (*en identité*) aux deux missions, et que les relations aux réalités créées constituées par causalité formelle (non pas efficiente) par les missions ne sont pas des appropriations… »[13]. C'est l'*identité* qui fait problème. Des observateurs bienveillants s'interrogent sur la liberté de Dieu dans son décret, dans les missions, dans l'économie, tant les missions selon Rahner semblent prolonger les processions (l'être de Dieu, la Trinité immanente) par une sorte de nécessité logique. William J. Hill est de ceux-là : « Rahner explique la création et la rédemption par l'*être* même de Dieu comme Trinité ; la théologie plus ancienne préférait n'y trouver que leur possibilité, en laissant au mystère de l'amour altruiste de Dieu la raison de leur effectuation réelle »[14]. Paul D. Molnar s'inquiète pareillement[15]. On peut partager les intentions de Karl Rahner[16] : se rend-il capable de les honorer ?

---

[12] Comme Ted Peters, p. 97, le relève exactement (et tend à le déplorer).

[13] « Trinity, Divine », p. 298. J'ajoute les italiques dans la parenthèse.

[14] *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington, Catholic University of America Press, 1982, p. 141. A la même page il dénonce le danger : « Le Verbe éternel n'est plus tant le Verbe non incarné que le Verbe qui va s'incarner. »

[15] « Toward a Contemporary Doctrine of the Immanent Trinity: Karl Barth and the Present Discussion », *Scottish Journal of Theology* 49, 1996, p. 352 : « Si [Rahner] s'en était tenu à une claire doctrine de la Trinité immanente (qu'il croyait importante), il aurait pu dire de façon cohérente que Dieu aime dans la liberté comme Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il pouvait ainsi créer librement, et qu'il l'a fait. Au lieu de cela, il plaide que la création est la continuation de l'expression de soi immanente de Dieu, et il présume qu'il y a un vide que Dieu veut combler par la création et l'incarnation. »

[16] Le grand ouvrage de Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cogitatio fidei 190, Paris, Cerf, 1995, ne traite pas de face le point que nous mettons en relief. Il met en valeur l'évolution de Rahner, et ce qu'il appelle (p. ex. p. 334) « un phénomène de 'barthianisation' du concept d'autocommunication ».

On le remarque : la difficulté que n'ont pas clairement résolue les deux Karl, le Bâlois et le Badois, et qui suscite la controverse, concerne le rapport entre l'histoire ou économie et l'être éternel de Dieu : entre l'humanité et la filialité divine de Jésus-Christ. C'est précisément leur remise en cause, sur ce point, des positions anciennes qui a ouvert la voie aux tendances plus récentes.

II. La réduction du dogme à la « grammaire »

Selon l'axe évolutif que va suivre d'abord notre regard (avant de suivre deux autres axes principaux), l'influence de Barth et Rahner est restée limitée (souterraine pour l'essentiel) : le climat intellectuel a compté bien davantage. Il s'agit de l'aversion assez largement partagée pour le *réalisme*, ou pour la notion *référentielle* du sens. Les convictions classiques, qui sont celles du sens commun (réalisme « naïf », dit-on avec mépris), ont été la cible d'attaques virulentes : il ne serait plus pensable que le langage donne accès à un « réel » indépendant de lui, au-delà, un réel auquel les énoncés devraient se conformer pour être valides.

Les facteurs de l'anti-réalisme ont été fort divers, tandis que leur rencontre multipliait leur efficacité. La philosophie dite « analytique », dominante dans le monde anglo-saxon, s'est concentrée sur le langage en refusant d'aller plus loin : par méthode et souci de rigueur, mais en démobilisant de fait l'intérêt pour le réel au-delà. Les « jeux de langage » de Ludwig Wittgenstein II (c'est-à-dire dans la dernière phase de sa carrière) sont devenus un thème fort à la mode – avec, peut-être, un décalage par rapport aux intentions du penseur. Le rôle de « paradigmes » dans la recherche scientifique, même la plus « dure », mis en lumière par Thomas Kuhn, a été invoqué. La tendance s'est combinée à celle des études littéraires imprégnées d'idéalisme, dont l'un des axiomes les plus persuasifs s'énonce ainsi : « le sens du poème est *dans* le poème ». Le post-structuralisme, pour lequel « il n'y a pas de hors-texte » (célèbre *dictum* de Jacques Derrida), l'a renforcée. Une alliance s'est conclue avec la « sociologie de la connaissance » aux racines marxistes, pour laquelle il n'y a de réalité que par construction sociale (sociologie qui marque les théories du *gender*, contre l'affirmation du sexe comme réalité donnée). Les composantes de la modernité-post se sont ainsi liguées contre la référence à une réalité préalable, dénoncée comme illusoire (naïve) et comme attentatoire à la liberté humaine (le réel est fasciste !).

Le climat hostile à toute recherche du référent, de la réalité visée par le discours, n'a pas épargné la théologie, et la théologie

trinitaire. Il en est résulté une réinterprétation du statut même des énoncés. Le dogme a été réduit à un ensemble de *règles* à suivre *pour bien parler de Dieu* : « bien parler » *pour une communauté donnée*, d'une façon qu'elle approuve. La confession d'une communauté donnée définit le genre de discours agréé en son sein, et c'est tout. En anglais, très souvent, le mot *grammar* est employé (John Henry Newman a dû être le premier ou l'un des premiers à introduire le terme dans le débat des théologiens avec son ouvrage *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870). Un livre de grammaire formule les règles à suivre pour parler correctement (dans une communauté culturelle donnée) et ne dit rien du réel au-delà du langage : le dogme joue un rôle analogue dans l'Eglise qui lui confère son autorité.

On parle de « l'école de Yale ». Plusieurs professeurs de la faculté de théologie de l'Université de Yale (non pas tous !) ont conduit le mouvement. Hans Frei, avec son *Eclipse de la narration biblique* (1974), a fait la brèche : la critique libérale et la riposte conservatrice dépensent vainement leur énergie en cherchant une réalité historique derrière le texte – il faut entrer dans le récit biblique lui-même, formateur de son propre monde (Frei, cependant, gardait un sens barthien de la sur-réalité de l'événement christologique). George Lindbeck, avec sa *Nature de la doctrine* (1984), a plaidé fort éloquemment pour une théologie « post-libérale ». Expert en dialogues œcuméniques, il a trouvé que les diverses confessions fonctionnent comme des *langues* : elles diffèrent, mais leur pluralité ne les rend pas incompatibles. Les uns parlent le catholique, les autres le luthérien, ou le baptiste, comme les uns parlent italien, les autres allemand ou chinois… A chaque langue, à chaque communauté, sa grammaire ! La proposition post-libérale trouve un allié dans l'*apophatisme* que promeut l'Orthodoxie orientale (théologie négative : on ne peut pas dire ce qu'est Dieu, seulement, et au maximum, ce qu'il n'est pas), puisque celui-ci dévalue la portée cognitive des énoncés positifs de la théologie ; on cite aussi Wittgenstein, Wittgenstein I cette fois, dans le dernier aphorisme du *Tractatus logico-philosophicus* : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »[17]. De nombreux esprits sont attirés de ce côté : ils s'épargnent confortablement la recherche laborieuse du vrai opposé au mensonge ou à l'hérésie, et ils y gagnent, en plus, le sentiment d'une supériorité morale, celui de favoriser la

---

[17] N° 7, et selon la traduction de Pierre Klossowski, dans la coll. Idées, Paris, Gallimard, 1972 [1961 pour la première édition française], p. 177. L'original s'énonce ainsi : « Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen » ; longtemps pris pour une négation de toute réalité indicible, le dit est aujourd'hui plutôt compris comme son affirmation, quasi mystique.

tolérance et la paix civile. J'avoue ignorer de quel crédit jouit aujourd'hui la théologie « de Yale » ; il y a quelques années, un article remarquable de la théologienne Karen Kilby s'y rattachait certainement[18].

L'assimilation à une grammaire n'est pas entièrement à rejeter ! La doctrine joue bel et bien le rôle de norme pour les énoncés qui s'échangent dans le champ d'une confession ecclésiastique. Il arrive que les théologiens la formulent à la manière des règles grammaticales. Dans une note explicative accompagnant la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, Hyacinthe-François Dondaine résume les règles : « 1. On peut rapporter directement, par un génitif, l'essence aux Personnes et réciproquement : *l'unique essence aux trois Personnes ; Trois Personnes d'une seule essence*. 2. On peut attribuer aux Personnes des prédicats essentiels : *le Père est Dieu, créateur, tout-puissant*… »[19]. J'irais jusqu'à concéder que la normativité quasi grammaticale pèse le plus lourd pour un nombre non négligeable des adeptes : ils vivent d'abord selon le lien de l'appartenance, qui définit leur identité, et souscrivent alors au dogme de l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Ils sont d'abord catholiques, évangéliques, et confessent alors la foi trinitaire catholique, évangélique…

Même parmi ceux pour qui je pourrais faire cette concession, cependant, peu seraient prêts à *réduire*, en clarté de conscience, le sens du dogme à la fonction grammaticale ; car le sens en est profondément modifié, et ils le sentiraient assez. Il n'est pas douteux que Dondaine et presque tous ses prédécesseurs parlaient avec la conviction de dire *vrai* sur un Dieu qui s'est fait connaître (tel qu'il est), et comme objet *extra-linguistique*, avant tout langage et au-dessus. La passion théologienne, qui a si souvent dégénéré en « rage » (*rabies*) caricaturale, a eu cette conviction pour carburant.

---

[18] « Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity », *New Blackfriars*, octobre 2000 (le texte que j'ai en main, et que je dois à l'amabilité de Mlle Lydia Jaeger, ne donne pas de référence plus précise).

[19] Edition dite de la « Revue des jeunes », *la Trinité*, t. II, c'est-à-dire I[a] pars de la *Somme*, q. 33-43, Paris/Tournai/Rome, Desclée, 1950, pp. 346s., n. 89 concernant le passage I[a], q. 39, art. 6, sol. 2 (*ad secundum*). La note continue : « [2, suite] Mais pour plusieurs personnes *a)* les substantifs restent au singulier : *le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un Dieu, le Tout-Puissant* ; *b)* les adjectifs prennent le pluriel : *le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tout-puissants*. 3. Les noms essentiels concrets : Dieu, l'Eternel, le Créateur, etc. peuvent suppléer pour les Personnes : *Dieu engendre un Fils, engendre Dieu*. 4. Mais les mêmes noms à l'abstrait ne le peuvent pas ; on ne dira pas : *la Déité engendre la Déité*. 5. Toutefois on peut leur attribuer les substantifs personnels, à titre d'identité réelle : *Dieu ou la Déité est Père, Fils*, etc., *est trois Personnes, est Trinité*. »

En critique de la tendance considérée, je ferais valoir (sans pouvoir ici développer) que le réalisme en matière de connaissance[20] et la notion référentielle du sens font partie de la vision biblique du monde, de la manière biblique de penser – indissociables de son message. La proposition de Lindbeck, quand on en retient l'essentiel et la force de frappe (car il semble jeter du lest en deux ou trois passages), tombe dans une confusion ruineuse. Il ignore délibérément la distinction saussurienne, fondatrice de la linguistique moderne, entre la *langue* et la *parole*[21]. La langue est un moyen, ni vrai ni faux (cela demeure si on ajoute que c'est un « milieu », etc.) ; elle ne dit rien ; c'est la parole qui dit quelque chose sur quelque chose, vrai ou faux. L'habileté de Lindbeck est d'escamoter l'exigence du vrai, et de son discernement. Quant à la théologie apophatique, elle côtoie la vérité indéniable des limites de notre connaissance, limites qualitatives autant qu'elles sont quantitatives. Notre connaissance reste *analogique*[22]. Mais elle ne doit pas nous intimider, et tout le platonisme dont elle s'est imbibée ne doit pas nous priver de l'assurance biblique de *connaître* Celui qui est capable de se faire connaître[23]. Il ne faut pas oublier que la négation est *aussi* un moment de toute idolâtrie (l'idole, pour son adorateur, est *et n'est pas* la divinité).

III. L'inclusion de l'homme en Dieu

Le courant théologique le plus significatif des dernières décennies, deuxième axe, tient un discours brillamment séducteur. Il réinterprète la Trinité comme l'expression de l'engagement de Dieu dans le monde, de sa participation à l'histoire. Le dogme, mieux compris, proclame que l'être de Dieu est historique (une chose que Barth avait

---

[20] J'ai esquissé la défense d'un réalisme nuancé dans ma « postface » au livre de Lydia Jaeger, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, Cléon-d'Andran/Nogent-sur-Marne, Excelsis/Institut Biblique, 1999, pp. 235-245.

[21] Sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, voir l'ouvrage majeur de Sylvain Romerowski, *Les Sciences du langage et l'étude de la Bible*, Charols, Excelsis, 2011.

[22] J'espère développer un jour la thèse : l'analogie est *instructive* par l'insertion dans un discours ample et diversifié *en prise avec l'expérience*.

[23] Charles Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Paris, Egloff, 1943, pourtant l'héritier de toute la tradition de la théologie négative (dont il parle magnifiquement), conclut son livre par des lignes admirables : « … Il faut être Dieu pour dire les choses divines en termes humains sans avoir besoin de les forcer. Jésus ne s'est jamais irrité contre la faiblesse des mots créés, il n'a pas souffert de leurs limites, il n'a pas usé de superlatifs, et pourtant il leur a fait dire ce qu'ils n'avaient encore jamais dit du mystère de la vie intime de Dieu… »

déjà dite). A l'oreille des simples, cette théologie résonne comme l'orthodoxie, avec Jésus à la fois homme et fils de Dieu, homme et Dieu – à l'oreille des simples, et de ceux qui préfèrent ne pas entendre les différences ! Elle caresse de toute façon l'oreille des modernes, sa rhétorique flatte leur sensibilité : avec un Dieu qui, dans son être même, se joint à l'humanité et qui absorbe en lui-même le mal (car la croix s'implante dans le cœur de Dieu, « seul le Dieu souffrant peut aider ») ; avec une élévation de l'humain au niveau de Dieu, parachèvement d'un humanisme intégral !

Car le point décisif est celui-ci : Jésus est Dieu, dans la Trinité, *en tant qu'homme*. Les théologies qui se déploient selon le deuxième axe de notre survol répudient la dualité chalcédonienne des natures du Christ, le strict maintien de leur distinction. Elles rejettent les deux adverbes de l'orthodoxie « sans confusion, sans changement » (*asunchutôs, atreptôs*).

La plus illustre tentative selon cet axe demeure celle de Hegel, dont la dialectique est comme un décalque, en tout cas la réinterprétation, de la Trinité : la triade de l'Idée, de la Nature et de l'Esprit traduit en concept (*Begriff*) ce que signifie la représentation (*Vorstellung*) de Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit[24]. Fruit étrange des études du jeune Hegel au séminaire, *Stift*, de Tubingue, fruit que tant d'êtres humains ont été contraints de mâchouiller pour leur malheur[25] ! Lui-même était bien conscient de la dérivation opérée : il a réalisé, selon son expression, « un Vendredi saint spéculatif » (car, dans sa réinterprétation, et c'en est l'âme, la filiation intra-trinitaire, l'incarnation et la croix constituent un seul mouvement de la dialectique, le deuxième, l'*aliénation* féconde). En notre temps, les deux théologiens les plus influents, les Allemands Jürgen Moltmann et Wolfhart Pannenberg, se sont inscrits dans la postérité de Hegel. Différemment l'un et l'autre : via Ernst Bloch, le penseur néo-marxiste, pour Moltmann (également l'Ecole de Francfort), avec concentration sur la fécondité de l'antithèse, du négatif ; par les thèmes de l'histoire universelle et de « l'Absolu résultat » pour Pannenberg[26]. On pourrait ajouter le troisième grand, moins connu, Eberhard Jüngel, probable-

---

[24] Le terme d'Esprit, *Geist*, assure la correspondance avec ses connotations ; le français conserve cet avantage, alors que la traduction habituelle en anglais, *Mind*, la perd.

[25] Sans Hegel, pas de Karl Marx ! C'est à la dialectique hégélienne reprise par le marxisme (il est vrai, mise à diverses sauces) que plus d'un milliard d'êtres humains ont été asservis ; il y a généalogie du *Stift* au Goulag.

[26] On ne peut nier cette influence même s'il est vrai que Pannenberg n'a commencé à lire Hegel qu'en 1956-1957 (à 18-19 ans), comme indiqué par Don H. Olive, →

ment plus rigoureux, moins politisé, philosophiquement audacieux ; Catherine Mowry LaCugna aux Etats-Unis, prématurément disparue, avec son *God for us* très réducteur ; Ted Peters, luthérien américain, déjà mentionné…

Plus loin de Hegel, d'autres encore exploitent le schéma trinitaire pour surmonter la dualité du Créateur et de la créature. D'après le panorama brossé par Veli-Matti Kärkkäinen[27], le Nord-Coréen (d'origine) Jung Young Lee interprète selon le Tao et sa polarité du *yin* et du *yang*. Pour lui, la Trinité illustre l'inclusivité et l'association du différent au différent, Dieu et le monde se compénétrant ; elle permet à Lee de refuser le ou bien/ou bien qu'il attribue au dogmatisme occidental. L'Hispano-Indien Raimundo Panikkar place au-dessus de tout son principe « cosmothéandrique » ; le Père, dont on ne peut rien dire, se vide de lui-même dans le Fils, *homme* devenant Dieu ; l'Esprit est l'immanence. Il ne saurait être question de rendre compte ici de tous les travaux de semblable orientation, et nous devons nous concentrer sur les deux théologiens les plus mondialement connus.

L'hégélianisme de Moltmann atteint son point culminant dans *Le Dieu crucifié*. Il y nie expressément une Trinité existant préalablement à l'événement de la croix[28]. Il précise : « La Trinité n'est pas un cercle fermé dans le ciel, mais un processus eschatologique ouvert aux hommes sur terre, qui procède de la croix du Christ »[29]. Il confirme : « Ce n'est pas une nature divine séparée des hommes, mais l'histoire humaine du Christ qui doit devenir 'l'être' de Dieu »[30]. Pour construire sa Trinité à partir de l'histoire et de la croix, Moltmann s'appuie sur son traitement du cri de déréliction poussé par Jésus à Golgotha : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »[31]. Comme dans son ministère, dans l'accomplissement de sa mission, Jésus s'est parfaitement identifié à la cause de Dieu, son abandon par

---

Wolfhart Pannenberg, Makers of the Modern Theological Mind, Waco, Word Books, 1977[4], p. 27.

27 « Trinity, Triune God », in *Global Dictionary of Theology*, sous dir. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen, Downers Grove, IVP Academic, 2008, 901b-913, je cite pp. 910s.

28 *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, traduction B. Fraigneau-Julien, Cogitatio fidei 80, Paris, Cerf-Mame, 1974 [l'original est de 1972], p. 283 (il ne voit pas à la croix la passion d'une Personne de la Trinité « comme si la Trinité existait préalablement comme telle dans la nature divine »).

29 *Ibid.*, p. 287 ; cf. pp. 285 et 294s.

30 *Ibid.*, p. 276.

31 *Ibid.*, pp. 171-178.

Dieu est dissension en Dieu même, et révolutionne l'idée de Dieu : « L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même, est dissension en Dieu – 'Dieu contre Dieu' – si on doit par ailleurs maintenir que Jésus a témoigné et vécu de la vérité de Dieu »[32]. Et c'est ainsi que se pluralise la divinité, qu'y entre l'humanité, qu'y entre la croix – désormais part de l'être divin[33]. Lucidement, Moltmann oppose sa doctrine au théisme et au monothéisme[34] et la qualifie de « panenthéiste »[35]. Quelques années plus tard, cependant, Moltmann (sans se rétracter formellement) adopte un langage plus traditionnel et parle positivement d'un « ordre intra-trinitaire originel » et peut écrire : « Partant de la *Trinité dans la mission* de Jésus, on remonte à la *Trinité dans l'origine* en Dieu même, afin de saisir l'histoire de Jésus comme révélation de la vie divine »[36]. Il s'éloigne ensuite de plus en plus et devient le champion d'un autre modèle trinitaire, que nous situerons sur le *troisième* axe.

Pannenberg a critiqué Jürgen Moltmann pour son rejet du monothéisme, et a su affirmer que le dogme trinitaire représente le monothéisme conséquent[37]. Mais on peut douter de sa proximité de l'orthodoxie, malgré certaines apparences et l'étonnante subtilité de Pannenberg (ce n'est pas pour rien qu'il a d'abord étudié la pensée de Duns Scot, surnommé au Moyen Age le *doctor subtilis* !). Le théologien de Munich refuse expressément l'idée selon laquelle le Dieu trinitaire serait le résultat de l'histoire et ne serait réel qu'à la fin, mais, en même temps, il rejette la thèse (classique) de Walter (plus

---

32 *Ibid.*, p. 171.

33 *Ibid.*, p. 248 : la théologie de la croix « voit le néant lui-même passé dans l'être de Dieu se révélant dans la mort de Jésus dans le néant… » ; p. 323 : « Une théologie trinitaire de la croix discerne Dieu dans le négatif et donc le négatif en Dieu » ; semblablement p. 261 avec la souffrance.

34 *Ibid.*, p. 284 ; cf. pp. 254, 288s.

35 *Ibid.*, p. 323.

36 « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », in *Hegel et la théologie contemporaine*, sous dir. J.-L. Leuba & C.-J. Pinto de Oliveira, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 193. Dans l'ensemble de l'essai (pp. 190-204), Moltmann joue symétriquement des deux points de vue, de façon qui me paraît abstraite. Dans la discussion qui a suivi, les participants du colloque dont est issu le livre ne se sont pas montrés très satisfaits, et on lit le résumé (p. 225) : « La question est inéluctable : que se passe-t-il en Dieu avant l'événement de la croix ? Moltmann ne nous semble pas pouvoir le dire ».

37 « Die Subjectivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels », *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 110, n. 34. Version française, traduction Denis Muller, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, p. 188, n. 1.

tard cardinal) Kasper pour qui l'*eschaton* démontre ce qu'est Dieu de toute éternité : cela ne suffit pas à Pannenberg, qui parle d'un rôle *constitutif* pour l'être de Dieu, qui fait de la fin le « lieu de la *décision* » à cet égard[38]. On a relevé la difficulté de la position[39]. Trois convictions éclairent probablement ses choix : que c'est la *fin* totalisante, et non l'origine, qui décide du sens, de l'être, de la vérité ; que la divinité de Dieu est essentiellement son *règne* (car « Seigneur » est son nom) – or l'établissement du règne est l'espérance pour la fin ; que l'*infini* inclut en lui-même le fini, contre toute séparation de Dieu et du monde. En tout cas il déclare plusieurs fois, en termes nets, que l'histoire de l'homme Jésus *constitue* la Trinité éternelle. Dans l'*Esquisse d'une christologie*, il se sert, pour expliciter le fait, de la « rétro-activité ontologique » : la fin, que l'apocalyptique définit comme résurrection générale, unira le monde à Dieu dans le règne réalisé (Pannenberg n'hésite pas à parler de divinisation) ; la résurrection de Jésus, anticipant la résurrection générale, anticipe donc la fin ; elle fonde donc l'affirmation qu'il est Dieu (un avec Dieu) ; mais, être Dieu, c'est être éternel : Pannenberg affirme donc que l'être de Dieu et de Jésus est *rétro-activement* défini par l'événement historique de la résurrection. A la fin de sa carrière, il n'a pas renoncé à cette pensée, mais elle recule à l'arrière-plan, et il préfère un schéma passablement paradoxal : c'est la démarche par laquelle l'homme Jésus se distingue radicalement de Dieu qui lui assure l'unité avec Dieu ! Contrairement à Adam, contrairement à tous les hommes, Jésus repousse la tentation de vouloir être comme Dieu ; *par là*, il s'accorde parfaitement avec Dieu, et il est constitué Fils de Dieu, un avec Dieu. De son abnégation, auto-distinction par rapport à Dieu, ne dépend pas seulement sa divinité (éternellement) mais aussi celle du

---

[38] Je me contente ici d'un résumé, sans l'alourdir des citations et des références que j'ai fournies ailleurs, en particulier dans *La Doctrine du Christ*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, pp. 117-120 pour la première christologie de Pannenberg et pp. 280-285 pour celle de sa *Systematische Theologie*, et dans ma contribution « Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology », in *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, sous dir. Kevin J. Vanhoozer, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1997, pp. 113-119.

[39] Roger E. Olson, dans une excellente présentation, « Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity », *Scottish Journal of Theology* 43, 1990, pp. 175-206, résume, p. 198 : « Ce qu'il faut pour clarifier l'unité de la Trinité économique et de la Trinité immanente, suggère [Pannenberg], c'est une idée de Dieu qui permette de saisir dans un seul concept deux ensembles de vérités apparemment contradictoires : d'une part la transcendance de l'essence divine et l'identité éternelle de Dieu, et d'autre part la présence réelle de Dieu dans le monde et le caractère contestable (*Strittigkeit*) de sa réalité [de Dieu] dans le processus de l'histoire, tel que seul l'achèvement de l'histoire décide finalement de la vérité de sa réalité. »

Père. Timothy Bradshaw discerne ici le vieux thème idéaliste de la nécessité pour le particulier de se nier au profit du général ou du Tout : « L'homme particulier Jésus a la signification universelle de la divinité, avec pour caractéristique la totale négation de soi, l'acte de se perdre dans le Père : c'est ainsi qu'il est Fils »[40] ; Pannenberg plus hégélien que Hegel[41]. Quant au renversement, contraire au sens commun, qui loge la fondation à la fin plutôt qu'à l'origine, il est juste de noter un argument trop peu remarqué de Pannenberg : il en appelle à la notion *traditionnelle* de l'éternité comme pur présent[42] ; si on l'admet, en effet, que reste-t-il de la différence entre la fin et le commencement ? Que reste-t-il du sens de l'histoire ?

La *tentative* hégélienne doit être dénoncée comme très pernicieuse *tentation*, justement parce que son ambition semble très noble – penser le mystère central et spécifique du christianisme – et qu'elle joue d'apparences recommandables[43]. Il est vrai que pour connaître le Dieu trinitaire, nous partons de l'apparition de l'*homme* Jésus et de son histoire : c'est là l'*ordo cognoscendi*. Sa première mission est déjà « épiphanie » (2 Tm 1,10 ; Tt 2,11), c'est-à-dire *manifestation* de Dieu. Il est vrai que la mission du Fils, impliquant l'incarnation, prolonge et reflète la procession éternelle, intra-divine ; Thomas d'Aquin y insistait, l'orthodoxie l'a maintenu (le Fils est « principe », *archè*, de la création selon Ap 3,14 ; j'entends ici l'écho de Pr 8,22, qui révèle dans la Sagesse enfantée par YHWH avant toute création le « principe », *rēšît*, traduit *archè* dans la LXX, de l'activité divine). Il est vrai que la mission de l'Incarné est inscrite de toute éternité dans le Projet divin : la grâce nous y a été donnée, dans le Christ Jésus, *avant les temps éternels* selon 2 Timothée 1,9 (et cette éternité dans l'intention donne le vertige, la vérité la plus difficile à penser sans faire du monde un éternel « corrélat » de Dieu). Mais rien n'autorise à confondre l'ordre de notre connaissance avec celui de l'être (*ordo essendi*). Rien n'autorise à supprimer la libre discontinuité entre la Trinité immanente (ontologique, éternelle) et son action

---

[40] *Trinity and Ontology. A Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg*, Rutherford Studies, Edimbourg, Rutherford House Books, 1988, p. 219.

[41] *Ibid.*, p. 222 : il a cherché « in a sense to 'out-Hegel' Hegel ».

[42] « Die Subjektivität Gottes », p. 107 (version française, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, p. 184).

[43] J'ai entendu le jeu de mots qui fonctionne en allemand comme en français, *Versuch* et *Versuchung*, dans un cours de Paul Ricœur ; il évoquait, si ma mémoire est fidèle, Karl Barth – mais je n'ai pas trouvé le jeu de mots, tel quel, dans ce que j'ai lu de Barth, bien que la pensée, sur Hegel, soit très proche.

dans l'histoire, l'économie. Rien n'autorise à minimiser la distinction, manifestement importante selon l'Ecriture, entre le Projet et sa réalisation.

Si l'Ecriture nous est norme, il est impossible de glisser de l'humanité du Christ à sa divinité. La distinction des deux natures n'est pas seulement au cœur de l'orthodoxie traditionnelle : elle est biblique[44]. Plusieurs textes du Nouveau Testament l'impliquent nettement[45]. Elle seule protège de la confusion panthéisante entre le Créateur et la créature. Et la légèreté des théologiens dans le traitement des données scripturaires nous étonne et nous attriste. Est-il responsable de forger un concept (si c'en est un) tel que celui de « rétroactivité ontologique » ? Quant au rôle que Moltmann fait jouer au cri de la croix, « Eli, Eli… », non seulement on notera l'arbitraire de la déduction qu'il opère (Dieu contre Dieu, etc.), mais qu'il n'ose même pas affirmer son authenticité historique[46], et qu'il reconnaît l'interprétation de Luc opposée à la sienne[47] ! Contre l'intention de ces penseurs (qui nous semble être de sauvegarder autant qu'ils le peuvent l'héritage chrétien en s'assurant l'approbation du microcosme académique), la réinterprétation de la Trinité selon notre deuxième axe conduit inexorablement à la divinisation *idolâtrique* de l'humain. Ce que dit Bradshaw de la proposition de Pannenberg vaut pour toute la tendance : « Jésus-Christ est réellement *un homme* qui a la signification d'être divin ; qui donc est constitué Dieu, et ceci seulement par anticipation. On est proche de l'inversion de l'*enhypostasie* classique : un homme fini est le sujet de la déité »[48].

IV. Le modèle dit « social » et « relationnel »

La deuxième théologie trinitaire de Moltmann, caractéristique du troisième axe de notre présentation, diffère assez de la précédente. Certes, on découvrirait des continuités souterraines (pas de coupure pure !)[49], mais le modèle se dessine autrement, et toute l'ambiance

[44] On peut plaider que la tentation dominante a été de ligne monophysite (avec des relents de paganisme assez perceptibles dans la piété populaire et certains courants mystiques), et que seule la résistance du témoignage biblique a empêché d'y succomber en christologie.

[45] Voir notre *Doctrine du Christ*, pp. 162s.

[46] *Le Dieu crucifié*, p. 171 : la citation du Ps 22 doit être « post-pascale ».

[47] *Ibid.*, p. 172.

[48] *Trinity and Ontology*, p. 356.

[49] De même, il est intéressant que son ancien étudiant Falk Wagner ait estimé Pannenberg incapable d'échapper au trithéisme (Roger Olson, p. 192).

de la pensée est changée. L'accent porte sur la pluralité, valorisée, et la Trinité divine sert de paradigme pour l'organisation de la vie humaine[50]. Le modèle est « social » dans les deux sens : « Dieu » est considéré comme une société, et sa façon de l'être est proposée comme le modèle des sociétés humaines. Ceux qui l'adoptent glorifient souvent le *relationnel*, volontiers présenté comme une conquête récente de la pensée philosophique et théologique[51]. Trois thèses délimitent la conception même de la Trinité. A la fondation : il faut partir des Personnes différentes, c'est le donné de révélation, et penser *unification* plutôt qu'unité[52]. Elles s'unissent, deuxième thèse, grâce à leur compénétration, leur *périchorèse* (du mot grec *périchôrèsis*), leur unité est « périchorétique »[53] ; certains auteurs invoquent l'étymologie pour y voir une *danse* des trois les uns dans les autres[54]. Enfin, historiquement, on déplore l'obscurcissement de ce modèle, « grec », illustré par les Cappadociens, dans l'Occident latin : c'est

---

[50] Pour quelques développements supplémentaires, on peut voir mon article « La Trinité, une communauté an-archique ? », *Théologie évangélique*, vol. 1.2, 2002, pp. 3-20, surtout pp. 5-7, 10-13 et 18-20 pour le modèle dit « social ».

[51] Cf. l'ouvrage brillant, parfois éclairant, de F. LeRon Shults, *Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2003. Je me suis référé à ce livre dans mon étude « Relational Theological Education : Probing the Models' Warrants » présentée à la Consultation ICETE (International Council for Evangelical Theological Education) tenue à Sopron en octobre 2009 et ensuite « postée » sur le site de l'ICETE.

[52] C'est ce qu'écrit sans ambages Jürgen Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, traduction Morand Kleiber, Cogitatio fidei 123, Paris, Cerf, 1984, par exemple p. 192 : en partant de l'histoire biblique et non d'un « postulat philosophique », dit-il, « nous devons laisser de côté le concept de l'essence une, comme celui du sujet identique. Il ne reste plus que : l'union des trois personnes entre elles [...] Le Dieu un est le Dieu *uni* ». Déjà, p. 124 : « L'unité de la trinité divine se trouve dans l'*union* (*Einigkeit*) du Père, du Fils et de l'Esprit et non dans leur unité numérique. Elle se trouve dans leur *communauté* et non dans l'identité d'un sujet unique » (italiques de l'auteur).

[53] *Ibid.*, p. 193.

[54] Ainsi LeRon Shults, p. 92. Ce recours à une fausse étymologie est indigne d'un auteur comme Shults (qui donne un bel exemple d'érudition sur l'anhypostasie-enhypostasie, pp. 140-160). Je ne me rappelle pas l'avoir trouvée chez Moltmann, bien qu'il écrive dans *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, traduction Morand Kleiber, Cogitatio fidei 146, Paris, Cerf, 1988, p. 390 : « On pourrait concevoir également la *périchorèse éternelle* de la Trinité comme une ronde éternelle du Dieu trinitaire, d'où naissent comme un écho les rythmes des créatures qui s'interpénètrent de façon analogue » (il se complaît à évoquer la danse cosmique, pp. 386-390, et cherche à « relativiser les traditions vétéro-testamentaires de la création », p. 402, en prônant le panenthéisme que représentent les « *symboles de la fête, de la danse, du théâtre, de la musique et du jeu* », p. 403).

Augustin qu'on voit dans le rôle du « méchant », pour avoir relativisé et minimisé la pluralité trinitaire[55]. Le schématisme introduit par le P. Théodore de Régnon à la fin du XIXe siècle a eu beaucoup d'influence : les Grecs partent des Trois et cherchent à les unir ; les Latins partent de l'unité d'essence et cherchent à la différencier… Le rayonnement de la pensée du Grec « John » Zizioulas, évêque titulaire de Pergame mais qui a séjourné à Londres, a contribué à la popularité de l'accent pluraliste et à l'interprétation de « l'être comme communion » (son titre).

Les Orientaux, y compris Zizioulas, veulent préserver la *monarchia* du Père, mais les versions occidentales du modèle social, à commencer par celle de Moltmann, lui incorporent, au contraire, un égalitarisme militant, et refusent toute *archè* (on se rappelle que le mot grec signifie le commencement, le principe, l'autorité). La conviction accompagnatrice stipule que le modèle qu'on admet pour la divinité influence fortement l'organisation des sociétés humaines, et dans le sens d'une imitation : le monothéisme induit et consolide la concentration autocratique du pouvoir en un seul, la pluralité trinitaire se reflète dans sa répartition démocratique.

Le mot de Nicolaï Fedorov, « la Trinité est notre programme social », pourrait être le slogan de presque tous, mais les applications ne tardent pas à se différencier. L'exploitation « socialiste » au sens large est assez commune : l'intérêt politiquement « de gauche » que Moltmann avait montré d'emblée ne s'est pas émoussé au fil du temps, bien qu'il soit passé d'un maximum de collaboration (désirée) avec les marxistes à l'époque du « Printemps de Prague » à une distance croissante d'avec eux (les écologistes les ont remplacés). La théologie de la libération en a profité. L'œuvre ici représentative est celle du Brésilien Leonardo Boff, qui mêle, dans sa réinterprétation de la Trinité, des éléments très traditionnels (on en est même un peu surpris) et de surprenantes audaces, jusqu'à parler d'*union hypostatique* (le terme pour l'Incarnation) entre le Saint-Esprit et la Vierge Marie[56] !

---

55 L'article de Colin E. Gunton use d'un langage symptomatique, « Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West », *Scottish Journal of Theology* 43, 1990, pp. 33-58. Bradley G. Green, *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, Eugene, Pickwick, 2011, déploie une puissante critique de Gunton (celui-ci, dans les années qui ont suivi la rédaction de son article, a mis de l'eau dans son vin [ou vinaigre], comme je l'ai moi-même éprouvé dans un court débat avec lui, lors d'un colloque d'Edimbourg).

56 *Trinité et société*, traduction François Malley, Paris, Cerf, 1990 : même son préfacier, Christian Duquoc (que le souci de l'orthodoxie n'a jamais étouffé), renâcle devant « une telle exagération » (4).

Là où les « socialistes » prennent d'abord pour cible les inégalités de classes, les féministes privilégient les inégalités entre les sexes (dénommés « genres » aux fins de la propagande[57]) et dirigent contre elles le modèle trinitaire. Pratiquement toutes (et tous) les féministes magnifient le genre grammatical féminin en hébreu de l'Esprit (*rûaḥ*) et de la Sagesse (*ḥokmâ*, en grec également, *sophia*), et féminisent le Saint-Esprit ; plusieurs vont plus loin et féminisent la divinité comme telle. Le titre d'Elizabeth A. Johnson en porte brièvement le manifeste : *Celle qui est*[58]. Un Miroslav Volf, ancien assistant de Moltmann mais plus prudent et plus rigoureux que lui, oblique vers l'ecclésiologie ; il se sert du modèle social de la Trinité pour montrer la supériorité des vues sur l'Eglise du premier baptiste John Smyth, comparées à celles d'un certain Joseph Ratzinger[59].

Il nous faut nous borner à quelques brefs et partiels commentaires, en commençant par les plus positifs. Le modèle social n'est

---

[57] J'ai longtemps espéré que l'existence d'un seul mot en français pour correspondre au latin, quand les anglophones en ont trois, nous protégerait de l'usage manipulateur de *gender*/genre ; mais les lobbies passent en force. Pour le mot latin *genus*, le français a « genre », mais l'anglais garde *genus* (prononcé de façon peu romaine !) pour la classification scientifique (avec famille, ordre...), emploie le français *genre* pour les genres littéraires, et *gender* pour le genre grammatical. C'est ce troisième terme qui a été choisi par un certain féminisme pour remplacer « sexe » et pour désigner ce qui caractérise les hommes et les femmes. Ce remplacement se situe au croisement d'une bourde linguistique et d'une thèse scientifico-idéologique. La *bourde*, c'est de croire que le genre grammatical est étroitement lié au sexe, et que l'usage linguistique à cet égard influe fortement sur la réalité sociale : le féminin de « sentinelle » n'a jamais gêné pour les individus de sexe masculin qui ont joué ce rôle, et l'on ne discerne aucune influence de ce féminin sur la réalité vécue ; en italien, c'est le pronom *féminin* qui sert si l'on s'adresse poliment à toute *personne*, quel que soit son sexe (et la situation sociale de la femme ne semble pas en avoir été grandement affectée). La *thèse*, qui s'autorise d'une sociologie fortement idéologisée (souvent marxisée), c'est que la condition des hommes et des femmes est une *construction sociale* ; le sexe est une donnée naturelle, mais son importance tend vers zéro – le *gender* qui n'en dépend plus (à ce qu'on prétend) peut être remodelé par la société, puisque c'est une production sociale. Choisir *gender*/genre, c'est refuser de donner une quelconque importance, et surtout la moindre valeur normative, au sexe « naturel ». (Le débat *ne* porte *pas* sur la présence d'une élaboration sociale mais (a) sur le rôle *exclusif* que lui attribue en pratique l'idéologie du *gender*, qui minimise toute « forme » *donnée* du matériau socialement [re] construit, et (b) sur la normativité de la forme donnée comme *nature*, dans laquelle la foi au Dieu créateur lit l'intention divine.)

[58] *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992.

[59] *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1998.

pas sans mérite. En faisant ressortir la *relation*, il renoue avec la tradition trinitaire la plus classique. Les Cappadociens ont introduit la catégorie sous le terme de *schèsis*, et c'est en misant sur elle qu'Augustin et sa tradition ont pu affirmer la distinction des personnes qui possèdent tout en commun – ce n'est pas un attribut, une chose possédée, qui les distingue (ce qui impliquerait l'inégalité) mais leur relation même ; Thomas d'Aquin va jusqu'à définir les Personnes comme des « relations subsistantes »[60]. (Simplement, j'estime intenable, à la limite de l'absurde, l'affirmation que la relation *précède* les termes qu'elle relie[61].) Influencé, dans ma jeunesse, par la critique de Leonard Hodgson à l'égard du déséquilibre de la tradition latine en faveur de l'unité[62] – bien qu'il faille aujourd'hui réhabiliter le souci d'abord *biblique* de saint Augustin[63] –, j'accueille avec sympathie un « rééquilibrage » dans l'autre sens. Délicat mais décisif : contre Karl Barth et Karl Rahner, j'estime justifié de parler de trois *sujets* ; les données scripturaires qui nous imposent de distinguer éternellement les « modes d'être » évoquent des relations caractéristiques de *sujets* (amour mutuel, etc.). Il est légitime d'élaborer un modèle « social » dans la mesure où les noms de Père et de Fils impliquent une « société ». Quant à la fonction « paradigmatique » de la doctrine, elle n'est pas non plus exclue. La présence en Dieu de

---

60 *Somme théologique* I[a], q. 29, art. 4 (*Respondeo*) : *Persona enim divina significat relationem « ut subsistentem »*. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome III : *le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris, Cerf, 1980, p. 120, n. 14, cite une mise au point remarquable d'Irénée Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 74, qui situe les Latins et les Grecs les uns par rapport aux autres : les Grecs « enseignent constamment que les personnes sont distinguées par les propriétés ; mais ces propriétés, ils les entendent comme des rapports mutuels. Et qu'elles soient des accidents, ils le nient comme une absurdité. De là à la synthèse : relation subsistante, il n'y a qu'un pas ; mais ce pas, ils ne l'ont pas franchi. »

61 C'est, hélas ! ce que défend LeRon Shults, p. 44. Le concept de relation suppose les termes dont l'un renvoie à l'autre (*relatum*). La « parcelle de vérité » dans la thèse inacceptable, c'est que la relation au Dieu créateur est *essentielle* à toute entité créée, elle est métaphysiquement « contemporaine » de la définition de son essence ; l'entité n'a aucun statut ni existence hors relation, hors de cette relation qui la relie aussi à toutes les autres créatures. Quant au Créateur, selon la Trinité, la divinité est relationnelle en son propre sein.

62 *The Doctrine of the Trinity*, Londres, Nisbet, 1943.

63 Cf. en particulier les travaux de Lewis Ayres. Congar, *Je crois en l'Esprit, op. cit.* p. 122, me semble exact dans ce qu'on peut dire *au maximum* du privilège donné à l'unité : « L'arianisme et Nicée ont orienté la considération vers l'unité et la consubstantialité des Trois. Chez Augustin, cette tendance, justifiée par l'influence encore actuelle de l'arianisme, a pu être relayée et renforcée par des antécédents néoplatoniciens, liés à ses démarches existentielles les plus profondes. »

l'Un et du Multiple *fonde* « ontologiquement » l'unité et la pluralité de tout réel, leur présence et leur combinaison dans l'être des créatures ; le rapport pour l'Eglise, rapport de fondation et d'analogie, ressort de la prière sacerdotale : les croyants ne feront qu'un *comme* le Père et le Fils, « comme nous » dit Jésus (Jn 17,11,21s.). Cette fondation trinitaire n'a pas été étrangère à la tradition (avec les « processions » fondant les « missions ») ; c'est en lisant Cornelius Van Til que j'ai perçu son importance pour la pensée métaphysique[64].

La théologie trinitaire disposée selon le troisième axe (de notre classement) soulève, cependant, de formidables objections. Dès qu'avec Moltmann et même M. Volf[65], on cesse de confesser l'unité et l'unicité d'essence, on sort du monothéisme. Il ne s'agit pas d'une conséquence mais du simple sens des mots : dire qu'il y a une seule essence divine et dire qu'il y a un Dieu, c'est dire la même chose ! Même Gunton et Torrance voient ici se profiler le trithéisme[66]. Moltmann fait preuve d'une étrange myopie quand il croit partir de la Bible en partant de la seule triade : comme si Dieu n'avait pas pris soin d'inculquer à Israël la première vérité de son être unique (Dt 6,4) ! La communion des Trois, si étroite qu'on la conçoive, leur périchorèse, si précieuse qu'en soit la vérité, sont incapables de nous donner un Dieu unique. Les textes cités à propos de l'habitation des Personnes chacune dans les autres énoncent un privilège semblable pour le croyant dans la communion de son Dieu (Jn 14 et 17). Sans confusion d'essence, sans faire de nous un seul Dieu avec Dieu ! Historiquement, le terme même de *périchôrèsis*, d'abord employé pour les deux natures du Christ (l'une incréée et l'autre créée, sans confusion), se trouve pour la *première* fois, dans nos sources, appliqué à la Trinité, plus de deux siècles après les Cappadociens ! Quant au rapprochement avec le thème de la danse, elle procède d'une bévue caractérisée : de la confusion, cette fois philologique, entre deux racines

---

[64] Les déclarations de Van Til se dispersant dans ses divers écrits, il est plus commode de recourir à des synthèses, comme celle de Rousas J. Rushdoony, « The One and the Many Problem – the Contribution of Van Til », in *Jerusalem and Athens: Critical Discussions on the Theology and Apologetics of Cornelius Van Til*, sous dir. E.R. Geehan, Nutley, Presbyterian & Reformed, 1971, pp. 339-348, ou de Jim S. Halsey, *For a Time Such as This: An Introduction to the Reformed Apologetics of Cornelius Van Til*, Nutley, Presbyterian & Reformed, 1976, pp. 40-44.

[65] *After Our Likeness*, p. 203.

[66] Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1997², p. 198 ; Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 247, n. 39.

grecques *différentes*, la racine *chôr-*, avec oméga, évoquant l'espace (aussi présente dans le mot *anachorète*), et la racine *chor-*, avec omicron, signifiant la danse (dont dérive *chorégraphie*). Piètre science ! On dirait que la faveur de la mode rend moins exigeant sur la qualité des arguments…

Les insuffisances des théologies du modèle social n'annulent pas les éléments positifs. Je suggère que le théologien cerne le mystère et progresse vers lui en s'aidant *ensemble* des deux modèles qu'autorise l'Ecriture : le modèle « social », à partir des titres de Père, de Fils, d'Esprit « autre *Paraklètos* », et le modèle « individuel », à partir des titres de Dieu, de son *Logos* et de son Souffle/Esprit. En se rappelant que le discours se meut dans l'analogie !

L'influence supposée du « modèle » qu'on esquisse de l'être divin sur l'organisation des sociétés humaines ne se peut manier qu'avec d'infinies précautions. En tirer un « programme social », c'est pour le moins risquer le péché d'imprudence ! Nous pénétrons si peu le mystère de la vie intra-divine, nous qui ne voyons dans le miroir qu'en énigmes et en partie, que chacun peut l'invoquer pour autoriser la politique assortie à sa fantaisie, ou à ses intérêts. La Trinité est instrumentalisée au service des préférences humaines – certains théologiens du modèle social l'ont honnêtement reconnu. En outre, si l'ordre intra-divin fonde les combinaisons de l'Un et du divers parmi les créatures, la *différence* entre Dieu et les créatures peut conduire aussi à contraster, plutôt qu'à assimiler ! « A qui voulez-vous comparer Dieu ? Et quelle représentation dresserez-vous de lui ? » (Es 40,18 – traduction de la Bible à la Colombe). L'absolu du Modèle *s'oppose* à l'absolutisation du relatif ! Loin que l'absolu de la monarchie divine justifie la monarchie absolue parmi les hommes, la souveraineté de YHWH sert à la limitation et à la critique du pouvoir royal en Israël – comme nulle part chez les idolâtres ! Comme Susanne Heine a su le dire, le culte de la déesse n'a pas amélioré la condition concrète des femmes[67]. Ainsi le « modèle » fonctionne dans les deux sens ! Seules les correspondances validées par un enseignement exprès de l'Ecriture sont capables d'orienter l'action humaine. La plupart des théologies du modèle social prêtent, au contraire, le

---

[67] Elisabeth Parmentier, *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Lieux théologiques 32, Genève, Labor & Fides, 1999, pp. 117, 125ss, a fait son profit de cette perspicacité (p. 126 : « Heine touche un point sensible : ce n'est que si Dieu reste transcendant qu'il peut être pour les hommes un vis-à-vis critique » ; le mythe de la Déesse-Mère a partie liée avec le fatalisme ; p. 145, la divinité de l'immanence dans la Nature supprime la liberté de la foi).

flanc à la forte critique de Karen Kilby : elles procèdent par indue *projection*[68].

V. Rejaillissements « évangéliques »

Les théologiens « évangéliques » participent à la vie académique commune et en subissent l'influence. Certains ont consenti des concessions aux réinterprétations de ligne hégélienne, mais mineures le plus souvent. Richard Bauckham, qui mérite largement l'autorité scientifique qu'il s'est acquise (sur le Nouveau Testament, l'Eglise primitive), a cultivé l'amitié personnelle de J. Moltmann ; il fait de lui une lecture qu'on peut penser trop généreuse, mais sans renoncer à quelques avertissements critiques. Stanley Grenz avait rédigé sa thèse de doctorat sous la direction de Pannenberg (comme Roger Olson), et le fait aide à expliquer une part des faiblesses qu'on déplore dans ses ouvrages. J. Scott Horrell va le plus loin : « Comme Moltmann le plaide de façon convaincante dans *Le Dieu crucifié*, c'est la souffrance et la mort de Jésus sur la croix qui fend et ouvre [*splits open*] l'idée même du Dieu hébraïque et rend désormais intenable un Dieu unipersonnel… »[69]. Une telle myopie reste exceptionnelle ; la théologie évangélique s'est, en général, gardée de la tentation.

C'est le modèle dit « social » qui semble exercer le plus d'influence. Outre Miroslav Volf, déjà nommé, plusieurs lui trouvent de forts attraits. Nombreux ceux qui se laissent enchanter par le « relationnel » (enchanter est la racine d'*incantation*). La note an-archique (refus de l'*archè* du Père) résonne, dans la célébration de l'égalité des Personnes, et souvent en accompagnement du combat féministe : un passage comme 1 Corinthiens 11,3 porte à combattre *ensemble* l'idée d'un ordre impliquant différentiel d'autorité, idée classiquement associée à la métaphore de la tête (*képhalè*), aussi bien dans le rapport du Père et du Christ que dans celui de l'homme et de la femme. En pointe dans ce sens : l'anglican australien Kevin Giles[70]. La négation de tout *ordre* intra-trinitaire, avec la subordination qu'il implique nécessairement, s'aiguise en rejet de la doctrine également traditionnelle de la *génération* (l'engendrement) du Fils (elle suggère en effet un ordre entre le Père et le Fils). On cite parmi les négateurs des

---

68 Art. cit. (n. 18 *supra*).

69 « Toward a Biblical Model of the Social Trinity: Avoiding Equivocation of Nature and Order », *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/3, 2004, p. 406.

70 *The Trinity and Subordinationism*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.

théologiens parmi les plus révérés : Millard Erickson, John Feinberg, Robert Reymond, William Laine Craig, Paul Helm[71]. Ils peuvent se réclamer d'un précurseur quelque peu inattendu : le grand défenseur de la foi réformée, sans aucune trace de trinitarisme « social », Benjamin B. Warfield, de Princeton[72]. L'un des arguments principaux est la critique de la traduction ancienne du mot de l'Evangile johannique *monogénès* : *unigenitus* en latin, *only-begotten* en anglais, c'est-à-dire « seul engendré ». Le mot *n'a pas* pour étymologie *gennaô*, enfanter ou engendrer, et signifie selon l'étymologie et dans l'usage « seul de sa sorte » ; avec la mauvaise traduction *unigenitus* disparaît, dit-on, l'appui biblique de la doctrine de la génération éternelle du Fils. La subordination qu'évoquent nombre de textes bibliques n'est interprétée que de l'*économie*, et ne vaut pas de la Trinité « immanente », ontologique, éternelle.

La rupture n'est pas mineure. S'il est une doctrine unanimement professée par les docteurs orthodoxes, depuis les Pères, en passant par les Réformateurs (y compris Calvin[73]), c'est celle de l'ordre des Personnes et donc de la subordination dans l'égalité – soigneusement séparée du *subordinatianisme* hérétique (c'est le terme en français, impliquant infériorité quant à l'essence) – et c'est celle de la génération du Fils par le Père. Les arguments en sa faveur ne manquent pas de poids. Il faut bien reconnaître que les titres de « Père » et de « Fils », tout analogiquement qu'on doive les prendre, suggèrent la génération et l'ordre ! Le Fils est dit *prôtotokos*, « premier-né », or il ne serait pas heureux d'en réduire la portée à la dignité messianique : en Colossiens 1,15, le langage est sapiential, il ne s'agit pas encore de l'incarnation (selon laquelle le Christ sera le *prôtotokos* d'entre les morts, v. 18) ; on entend l'écho de Proverbes 8,22.24 qui parle expressément de l'engendrement de la Sagesse (*qànénî*, probablement « m'a procréée » ; *ḥôlàltî*, « j'ai été enfantée »). Il y a

---

[71] Keith E. Johnson, « Augustine, Eternal Generation and Evangelical Trinitarianism », *Trinity Journal* 32 (NS), 2011, pp. 144s.

[72] « The Biblical Doctrine of the Trinity », réimprimé dans le volume *Biblical and Theological Studies*, par les soins de Samuel G. Craig, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1952, pp. 50-55 ; son souci est de ne laisser aucune prise à l'inégalité, et de faire valoir, après Calvin (p. 59), que la divinité du Fils n'est pas une divinité seulement dérivée, donc inférieure, mais que le Fils est Dieu de soi, *autothéos*.

[73] *Institution de la religion chrétienne* I, 13, 18. cf. §§ 20, 23 et 24. Stephen D. Kovach & Peter R. Schemm, Jr., « A Defense of the Doctrine of the Eternal Subordination of the Son », *Journal of the Evangelical Theological Society* 42/3, 1999, p. 473, mentionnent François Turretin, John Gill, Carl F.H. Henry, Louis Berkhof, Thomas Oden, etc., comme témoins.

donc là engendrement dans la préexistence divine. Le verbe *gennaô* est employé pour le Fils en 1 Jean 5,18 d'après la leçon la plus probable[74], verset que Warfield ne mentionne pas ! Contrastant avec la régénération des croyants au parfait, la génération du Fils est en cause, à l'aoriste (*gennètheis*). Jean ne semble pas faire allusion à la naissance virginale (dont il ne parle pas) ; l'aoriste, c'est-à-dire l'indéfini, la forme qui délie de la particularité temporelle, ne pourrait-il pas alors convenir pour la génération éternelle ? Le prologue de l'Epître aux Hébreux emploie deux métaphores impliquant l'ordre et la procession dans la Trinité immanente : le resplendissement de la gloire, l'empreinte de la substance (1,3) ; au v. 5, il ne faut pas trop se hâter de condamner les Pères, Augustin entre autres, qui ont vu la génération éternelle ; certains modernes ont une hésitation, et un Henry Alford, sans se commettre, reconnaissait que ce sens est celui qui s'accorde le mieux avec le contexte[75]. Keith Johnson invoque efficacement Jean 5,26, à la suite d'Augustin : la communication au Fils ne peut pas se restreindre à l'économie, car il a la vie *en lui-même*[76], privilège d'aséité divine. Plus généralement, une meilleure correspondance des relations éternelles avec les relations économiques fournit un argument en faveur de la génération intra-divine.

Tout ne se joue donc pas sur le sens de *monogénès* ! Mais, à cet égard même, il convient d'observer les nuances. Certes, le mot ne vient pas de la racine *gennaô*, et, surtout, dans l'usage, son sens *peut* se restreindre à « seul de sa sorte ». D'autres données, cependant, sont pertinentes. En grec classique, comme le montre « le Bailly », l'écrasante majorité des occurrences concerne les enfants et l'origine[77]. Dans la LXX, à laquelle renvoient toujours les adversaires du sens *unigenitus*, la plupart des occurrences sont aussi associées à la pensée de la filiation ; on cite seulement trois textes où ce n'est pas le cas : Ps 21,20 (hébreu : 22,21) ; 24,16 (hébreu : 25,16) ; 34,17 (hébreu : 35,17). Dans le premier et le troisième, le terme parallèle est celui d'âme (*psuchè*), et on peut comprendre qu'il s'agit de

---

[74] Celle du Vaticanus et de l'Alexandrinus, retenue par le Nestlé-Aland (note « C ») : l'Engendré de Dieu (ainsi la TOB) le (= le croyant) garde. La variante du Sinaïticus, etc., « se garde lui-même », serait difficile à interpréter.

[75] *The Greek Testament*, vol. IV, Cambridge, Rivingtons/Deighton, Bell & Co, 1875[5], pp. 15-17, avec d'importantes citations.

[76] « Augustine, Eternal Generation… », pp. 147-152 ; d'Augustin il cite le *Tractatus in Johannis evangelium* XIX, 13. Pour son exégèse de Jn 5,26, il s'appuie sur D.A. Carson, « God Is Love », *Bibliotheca Sacra* 156, 1999, p. 139.

[77] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, revu par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950, *ad loc.*, 1295b.

la vie du psalmiste comme unique (seule de sa sorte) ; mais la métaphore de l'enfant unique et chéri ne serait pas inenvisageable[78]. Reste le seul passage du Ps 24 (25) ; on relève que le psalmiste vient d'évoquer la postérité du juste ; l'allusion au sort de l'*enfant* unique orphelin est possible ; en fait, c'est l'option retenue par les deux traductions de la LXX en anglais que j'ai consultées (*I am an only child*)[79]. S'accorde avec la prédominance relevée ce fait remarquable : dans le Nouveau Testament, chez Jean et ailleurs, *tous* les usages concernent les enfants ! Il n'est jamais question, par exemple, d'un frère ou d'un ami *monogénès*. Appliqué à la deuxième Personne de la Trinité, il peut bien avoir entraîné avec lui la pensée de la filiation, de l'engendrement[80]. Il faut même le supposer en Jean 1,18, qui désigne le Fils comme *Théos monogénès*. En effet, *monogénès* distingue le Fils du Père – et ne le pourrait pas s'il voulait dire simplement « seul de sa sorte » (l'unicité est attribut de Dieu comme Dieu) ! La sagesse ne s'écarte pas facilement de la tradition[81]...

La tentative de tirer du modèle trinitaire un argument « féministe » (égalitaire) se heurte aux difficultés déjà signalées. Les publications de K. Giles ont fait l'objet d'une réfutation dévastatrice[82]. La féminisation de l'Esprit, outre la confusion entre le genre grammatical en hébreu et le sexe, est mise en échec par l'emploi du masculin

---

[78] De l'hébreu sous-jacent, *yechida*, Samuel Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee, and English*, Londres, Duncan & Malcolm, 1840, *ad loc.*, p. 254ab, écrivait : « *Mon unique* est le sens littéral, qui ne peut guère s'appliquer à la vie de quiconque, et ne l'est jamais, à ma connaissance, dans aucun usage oriental. Le sens est ici, en toute vraisemblance, mystique, et s'il en est ainsi, *fille de roi* (*bat-mèlèk*), du Ps 45,14. »

[79] L'ancienne, de Sir Lancelot C.L. Brenton (encore rééditée), et la récente, d'Albert Pietersma & Benjamin G. Wright (O.U.P., 2007).

[80] On ne peut exclure une contamination, dans l'esprit de beaucoup de locuteurs, de l'étymologie *ginomai* (scientifiquement, celle de *monogénès*) par celle de *gennaô*. On sait que la propagande arienne, par la suite, a joué de l'assonance entre *genètos* (de *ginomai*, venu à l'existence) et *gennètos* (de *gennaô*, engendré) : comment, plaidait-elle, les orthodoxes pouvaient-ils dire le Fils *gennètos* et nier qu'il fût *génètos* ?

[81] Cf. John V. Dahms, « The Johannine Use of *Monogénès* Reconsidered », *New Testament Studies* 29, 1983, pp. 222-232. Outre le bel article de Keith Johnson, outre Kovach et Schemm déjà cités, défendent la subordination au sens orthodoxe, John V. Dahms, « The Subordination of the Son », *Journal of the Evangelical Theological Society* 37/3, 1994, pp. 351-364 ; Craig S. Keener, « Is Subordination Within the Trinity Really Heresy? A Study of John 5:18 in Context », *Trinity Journal* 20 (NS), 1999, pp. 39-51.

[82] Mark Baddeley, « The Trinity and Subordinationism: A Response to Kevin Giles », *Reformed Theological Review* 63/1, 2004, pp. 29-42.

pour lui dans le Nouveau Testament, alors même que *pneuma* est du genre (grammatical) neutre (*ékeinos*, Jn 16,14). Edith M. Humphrey a fort bien montré que le changement des images et analogies, sous prétexte de langage « inclusif », altère le message et ses résonances[83].

La voie d'enrichissements, voire de rectifications, pour la théologie évangélique de la Trinité passe plutôt par la réflexion sur les missions et appropriations. Mais ceci est une autre histoire. Ou, plus exactement, le sujet de l'étude qui suit.

■

[83] « Why We Worship God as Father, Son and Holy Spirit », *Crux* 32/2, 1996, pp. 2-12.

Ḥokhma 104/2013, pp. 41-55

Les appropriations trinitaires

par Henri BLOCHER

Nous voyons maintenant par le moyen d'un miroir, non sans énigme, mais alors : face à face ; je connais maintenant en partie, mais alors je connaîtrai exactement comme je suis exactement connu (1 Co 13,12, traduction se voulant rigoureuse).

La doctrine des appropriations trinitaires attire d'emblée, par un trait décisif, la sympathie du théologien ou de la théologienne évangélique – si, du moins, ce trait ne passe pas inaperçu. De l'avis de plusieurs, c'est le *langage biblique* qui l'appelle et la garantit. Les auteurs catholiques ajoutent volontiers la tradition et la liturgie : sans les mépriser, nous les subordonnerons à la référence scripturaire, qui les a, pour une grande part, engendrées.

I. Clarifier la notion

L'appropriation sert de *moyen terme* entre l'attribution exclusive à l'une des Personnes (ce qui est adéquat pour les « propriétés » personnelles comme la paternité pour le Père) et la référence à l'essence unique, « simple » dit la tradition[1]. Celle-ci est également la possession des Trois, sans différence, comme le proclame si haut le Symbole dit d'Athanase. L'appropriation est une attribution « faible », non exclusive : ce qu'on approprie est, en toute rigueur, commun aux Trois, mais on trouve des raisons qui justifient une attribution « privilégiante » à l'Un des Trois. Pour Scheeben, l'appropriation se fonde sur une « ressemblance ou parenté avec le caractère particulier de l'une des personnes qui devient 'représentant

[1] C'est-à-dire : qui ne résulte pas d'une composition (et ainsi ne risque aucune décomposition).

particulier' » de ce qu'on attribue[2]. Thomas d'Aquin déclare : « L'unique et principal [*sic*] fondement de l'appropriation, c'est la ressemblance avec la Propriété, *similitudo ad proprium*, quoi qu'il en soit des avantages multiples qu'on peut faire valoir ensuite. Il n'est pas d'appropriation sans cette affinité ou ressemblance de l'attribut avec la Propriété »[3]. Rien n'empêche plusieurs appropriations à la même Personne, ni la même appropriation, ou presque, à plusieurs Personnes.

On peut toujours subdiviser… Quatre sous-catégories se distinguent commodément. Le premier type d'appropriation concerne les *noms* désignant les Personnes. « Dieu » (*Théos*) dans le Nouveau Testament sert de façon privilégiée pour le Père, « Seigneur » (*Kurios*) pour le Fils, et « Esprit » (*Pneuma*) pour la Troisième (il est permis d'hésiter sur le statut linguistique de cette désignation : elle tend vers le nom propre). Le deuxième type concerne les *attributs* ou perfections qui décrivent l'*essence* divine : ce qu'est Dieu et quel il est (*quidditas* et *qualitas*) ; c'est souvent à ce propos qu'on pose le problème théologique de l'appropriation. Le troisième type, souvent évoqué, concerne les *œuvres externes*. L'exemple le plus clair, encouragé par le Symbole des Apôtres, est l'appropriation de la Création au Père. Du fait, cependant, du rôle de la nature humaine du Christ, tous doivent reconnaître une dimension de *propriété*, exclusive, à l'Incarnation et à la Rédemption (le patripassianisme a été condamné très tôt, à juste titre). Que dire alors du Saint-Esprit ? Son inhabitation des âmes lui est-elle propre ? Interfère ici la vérité des *missions* divines (le Père envoie le Fils et l'Esprit dans l'économie du salut) ; joue aussi la compréhension plus ou moins rigide de l'adage « les œuvres externes sont indivises [*indivisa*] » – la tendance actuelle (qui me paraît saine) consiste à affirmer l'implication active des Trois dans toute œuvre externe, mais avec nette différenciation des rôles. Karl Barth s'écarte de la tradition quand il amalgame les trois « modes d'être » divins (*Seinsweise*, il préfère l'expression au mot de « personnes ») et les trois « œuvres » de la Création, de la Réconciliation et de la Rédemption (au sens eschatologique), appliquant à ces dernières la règle de l'unité et de la distinction affirmées des Personnes[4] ; cette fusion audacieuse, d'un grand effet esthétique, détermine la charpente même de sa *Dogmatique*. Peut-être pourrait-on parler d'un modalisme qui cherche à se surmonter… Le quatrième type d'appropriation concerne l'*adresse* de la prière dans le culte chrétien : il est

---

[2] *Les mystères du christianisme*, p. 137.

[3] *I Sent.*, dist. 31, q. 2, art. 1, ad 1^{m}, comme cité (et traduit) par Dondaine, p. 417.

[4] *Dogmatique* II, 2**, traduction F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, pp. 42s.

permis de prier chacune des trois Personnes, car on prie Dieu, mais l'« *appropriation cultuelle et liturgique* conçoit le Père comme celui qui reçoit nos hommages et nos adorations, le Fils et le Saint-Esprit sont considérés plutôt comme médiateurs de ce culte. C'est pourquoi l'Eglise adresse le plus souvent ses oraisons au Père par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit[5]… »

Ainsi définies, les appropriations trinitaires présupposent la reconnaissance de trois vérités. Elles n'ont de sens qu'une fois l'*unité et unicité d'essence* confessées – le monothéisme, si les mots veulent dire ce qu'ils disent. Elles présupposent ensuite que les éléments que nous approprions sont *divers*, et que notre appréhension de cette diversité est *valide* (autrement l'opération n'est plus qu'une ineptie). Cela ne va pas si facilement de soi ! Les attributs constituent une seule essence *simple*, et pour les œuvres mêmes, la différenciation semble difficile si Dieu est *actus purus*, être et acte coïncidant dans un pur présent éternel (les barthiens jouent avec cette pensée). Traditionnellement, on pose que les attributs ne sont pas distincts « réellement » (*in re*), c'est-à-dire séparables, mais « pour la raison » (*in ratione*), ce qui semble menacer la validité de la distinction ; on ajoute alors qu'ils sont distincts *in ratione*, mais de façon réellement fondée, *cum fundamento in re*. Les appropriations présupposent encore que nous ayons *connaissance* suffisante *et* des éléments appropriés *et* des propriétés personnelles dans la Trinité pour discerner les affinités : il faut attribuer à la foi un degré minimal de puissance *cognitive*.

II. Historique de la notion

J'avoue ne pas avoir trouvé grand-chose sur les appropriations chez les maîtres dont j'essaie d'être le plus proche ! Un bref historique nous introduira néanmoins utilement à l'objet de notre étude.

Dès le *temps des Pères*, on observe la pratique des appropriations trinitaires, et un début de réflexion à leur propos[6]. Les Cappadociens déjà développent le thème, avant qu'Augustin le fasse avancer de façon significative[7].

---

5 Bernard Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, traduction de l'allemand par Marcel Gautier, Mulhouse, Salvator, 1951[7], p. 245.

6 A. Chollet, « Appropriation aux personnes de la Trinité », *Dictionnaire de théologie catholique*, sous dir. Alfred Vacant, continué par Eugène Mangenot, puis Emile Amann, Paris, Letouzey & Ané, I/2, 1909, cols 1710ss. On peut se référer à cet article pour les données de fait dont je n'indique pas, ci-après, la source.

7 Voir en particulier le *De Trinitate* VI, 10 et le *De Doctrina christiana* I, 5.

Basile de Césarée fait, dans un passage, le trajet *inverse* de l'appropriation, et montre par là qu'il en avait perçu la logique. Des adversaires de la pleine divinité du Saint-Esprit l'avaient critiqué pour avoir employé deux formules doxologiques différentes, tantôt « avec (*méta*) le Fils et avec (*sun*) le Saint-Esprit », et tantôt « par (*dia*) le Fils, dans (*en*) le Saint-Esprit »[8]. Les critiques hétérodoxes n'agréaient que la seconde, où l'on entend l'écho de 1 Corinthiens 8,6, et la prenaient dans un sens inégalitaire, subordinatianiste. Basile, pour défendre l'égalité, montre que les prépositions et beaucoup d'autres formes de langage servent pour les Trois de la Trinité *communément*[9]. Il ne s'agit pas de « propriété », d'attribution exclusive, mais d'appropriation. Il n'emploie pas le terme, mais l'idée est inévitable[10]. D'ailleurs, Basile a ce commentaire positif : il reconnaît l'usage préférentiel de *en* pour le Saint-Esprit et de « par » pour le Fils ; si « avec » convient à la doxologie, « par » est « mieux choisi (*exaïrétos*) » pour l'action de grâces à propos du Fils[11] ; pour l'Esprit « *dans* fait voir plutôt ce qui a trait à nous, *avec* révèle la communauté de l'Esprit avec (*pros*) Dieu »[12]. Léon I le Grand, pape de 440 à 461, énonce avec précision le principe de l'opération appropriative :

> … la divinité immuable de cette bienheureuse Trinité est une en substance, indivise dans son activité, unanime dans sa volonté, à parité de toute-puissance, égale en gloire ; [cependant] la Sainte Ecriture parle ainsi d'elle qu'elle attribue [*assignet*], soit dans les faits, soit dans les mots, quelque chose qui semble [*videatur*] convenir aux personnes dans leur particularité : en cela, elle ne trouble pas la foi catholique, elle l'instruit…[13]

Dès avant la lettre la notion est claire.

Les *maîtres du Moyen Age* introduisent le terme et définissent précisément la doctrine. Abélard provoque le débat par l'imprudence qu'il commet : il croit pouvoir rendre compte de la Trinité en comprenant la différenciation divine comme celle de la Puissance, de la

---

[8] *Péri tou Hagiou Pneumatos/Sur le Saint-Esprit*, I, 2, pp. 256-259 de l'édition des *Sources chrétiennes*, édité et traduit par Benoît Pruche, Paris, Cerf, 1968.

[9] Il interprète Rm 11,34 du Fils, V, 7, pp. 274s. dans l'édition citée.

[10] Son traducteur emploie une fois le mot, mais de façon non technique, p. 277, pour rendre le verbe (infinitif) *prosoïkéioun*.

[11] *Ibid.*, VII, 16, pp. 298s.

[12] *Ibid.*, XXVII, 68, p. 489 dans la traduction de Pruche.

[13] *Sermo de Pentecoste* 76, c. 3 (*Patrologia latina* de Migne, LIV, 405), comme cité par Chollet, col. 1716 (j'ai modifié sa traduction du latin).

Sagesse et de la Bonté ; il confond ainsi la propriété et l'appropriation, et tombe sans le vouloir – laissons-lui le bénéfice du doute – dans le modalisme. Bernard de Clairvaux, qui se méfie à tous égards du trop agile dialecticien, discerne la déviation, et fait condamner l'infortuné par le Concile de Sens (1141). Bonaventure, au siècle suivant, et Thomas d'Aquin, ces deux professeurs italiens qui rivalisent amicalement des deux côtés de la rue Saint-Jacques, traitent le sujet avec une grande clarté. Bonaventure voudrait réduire les analogies qui autorisent l'appropriation à celles qui respectent l'*ordre* trinitaire, mais Thomas se montre moins restrictif. Tous les théologiens de l'époque, cependant, n'apprécient pas au même degré : Dondaine cite Alain de Lille : « Question de mots, non de choses ! C'est une appropriation verbale, qui n'atteint pas l'être »[14].

La doctrine, aux temps modernes, n'a recueilli qu'assez peu d'intérêt parmi les théologiens catholiques, avec un Théodore de Régnon, si influent à la fin du XIX[e] siècle, plutôt négatif[15]. On relève toutefois de belles exceptions, comme celle de M.-J. Scheeben[16], et le revirement final du P.A. Gardeil, dont se réjouit évidemment Dondaine[17]. Celui-ci pose un diagnostic sévère de l'attitude indifférente ou dédaigneuse : « Triomphe trop facile de la raison, où la théologie cède à ses propres succès : le goût de la clarté, au service de l'unité d'Essence, risque de sous-évaluer les moyens dont use la foi pour assiéger le mystère »[18].

Les *Réformateurs* ont tenu compte des appropriations – je citerai bientôt Luther et Calvin – sans travailler, me semble-t-il, la catégorie comme telle. Chez leurs *héritiers* on ne rencontre aucun rejet de la doctrine ; ils l'affirment parfois expressément, mais (sauf exception) sans la développer. Richard A. Muller, dans sa magnifique synthèse de l'orthodoxie réformée, ne consacre que quelques pages aux *opera appropriativa*[19]. François Turretin, surnommé « le Thomas

---

14 Dans les « Renseignements techniques » de l'édition dite de « la Revue des Jeunes » de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, tome II sur la Trinité, c'est-à-dire la I[a] pars, q. 33-43, traduction et notes d'Hyacinthe-François Dondaine, Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1950[2], p. 413.

15 *Ibid.*, pp. 419s.

16 *Les mystères du christianisme. Leur essence, leur signification et leur enchaînement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, traduction de l'allemand par Aug. Kerkvoorde, s.l., Desclée de Brouwer, 1947, § 23, pp. 135-140.

17 Fascicule cité de la *Somme*, pp. 421-423.

18 *Ibid.*, p. 420.

19 *Post-Reformation Reformed Dogmatics IV: The Triunity of God*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, pp. 267-269 (ou 274).

d'Aquin protestant », montre assez qu'il connaît et qu'il approuve – sans, toutefois, prononcer le mot[20]. Du côté luthérien, le compendium (si commode) de Karl Hase mentionne aussi les *opera appropriativa*[21]. Heinrich Schmid cite Johann Gerhard sur l'appropriation des attributs de l'essence divine[22]. Plus près de nous, Herman Bavinck confirme l'adhésion[23] et Karl Barth reste assez près des orthodoxes pour ne pas, ici, leur fausser compagnie[24]. Il est étonnant que le fidèle barthien qu'était Thomas F. Torrance exprime une aversion si vive pour la doctrine (il est vrai qu'il tente de réinterpréter K. Barth dans son sens, ce qui est toujours possible) ; sa charge mérite d'être citée *in extenso* :

> … à la lumière de l'interpénétration périchorétique complète des trois Personnes divines et de leurs activités distinctives l'une dans l'autre, la « loi des appropriations » comme on l'appelle, introduite par la théologie latine pour compenser un traitement essentialiste déséquilibré de la Trinité (privilégiant l'Etre Un de Dieu), traitement qui obscurcissait le traitement évangélique à partir de la Trinité économique, s'effondre complètement [*falls completely away*] comme une idée à la fois inutile et nuisible à la vérité intrinsèque du Christ, qui, comme le Verbe et le Fils Unique de Dieu, constitue la *seule* révélation du Père et le *seul* chemin par lequel nous pouvons aller au Père[25].

---

20 *Institutio theologiae elencticae*, I^{a} pars, locus III, q. 27, § 7 et 16. Dans l'édition de New York, Robert Carter, 1848, vol. I, pp. 249, 251.

21 *Hutterus redivivus* oder *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Leipzig, Breitkopf & Hartel, 1848^{7}, pars II, locus IX, § 71, p. 169.

22 *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, traduction de l'allemand par Charles A. Hay & Henry E. Jacobs, Philadelphie, Lutheran Publication Society, 1876, p. 169. Gerhard (*Loci theologici*, I, 203) écrit que « certain essential attributes are appropriated by the ecclesiastical writers to each person, although, because of the identity of essence, the essential attributes are common to the three persons » ; la notion est claire.

23 *The Doctrine of God*, traduction du hollandais par William Hendriksen, Edimbourg, Banner of Truth, 1977 (Eerdmans 1951), pp. 317s. Il s'agit d'une partie de la Dogmatique de Bavinck, vol. II, maintenant proposée dans une nouvelle traduction américaine.

24 *Dogmatique* I, 1**, traduction F. Ryser (assisté par J. de Senarclens et utilisant un essai antérieur de P. Maury), Genève, Labor & Fides, 1953, pp. 73s.

25 *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 200. Dans sa n. 132, Torrance serait prêt à parler d'appropriation quand on attribue « à une personne divine ce qui est strictement propre à une autre », comme Paul en Ac 20,28 (« de Dieu… son propre sang »). Il est difficile d'excuser la confusion : en Ac 20,28, toute la tradition parle de « communication →

Le glissement qui affecte la théologie de Torrance (pourtant proche) rend manifeste que la doctrine des appropriations ne garde son sens qu'au sein de la doctrine traditionnelle de la Trinité – c'est la raison pour laquelle nous ne citerons guère d'auteurs qui s'éloignent de celle-ci.

III. Justifier la doctrine

L'Ecriture étant la « norme normante » (*norma normans*, c'est-à-dire suprême) de notre théologie, la doctrine des appropriations ne peut être justifiée sans que les trois présuppositions qu'elle associe soient bibliquement vérifiées. Alors seulement pourra-t-on s'enquérir de rapprochements privilégiés.

L'unité d'essence, non composée, se trouve aujourd'hui remise en cause par d'assez nombreux théologiens[26]. Mais c'est l'ingrédient premier du mystère trinitaire révélé à la foi. On peut la lire dans le *'éḥad* du Témoignage suprême donné à Israël : « YHWH notre Dieu, YHWH *un* » (Dt 6,4)[27]. L'unité interne de l'être divin fonde l'impossibilité pour Dieu de se renier lui-même (2 Tm 2,13), d'opposer en lui-même des composantes dissociables. Comment Dieu pourrait-il être absolument le Premier et le Dernier s'il était autre que le confesse la foi traditionnelle ? C'est par une étrange myopie ou distraction que certains pensent différemment – si de si vaines spéculations

---

des idiomes » ; le Christ est nommé (Dieu) d'un nom qu'il porte en vertu de sa nature divine et lui est attribué ce qu'il possède en vertu de sa nature humaine (le sang). Rien à voir avec ce que vise Torrance, et avec les appropriations trinitaires.

26 Voir notre étude précédente sur les « Réinterprétations récentes du dogme trinitaire », pp. 14-40.

27 Les Israélites appellent ce verset le « Témoignage », *'éd*, en combinant, écrites plus gros, la dernière lettre du premier mot (') et la dernière lettre du dernier mot (d), la voyelle n'étant pas anciennement écrite. Quant à l'exégèse, notre traduction mot à mot montre que le verbe « être » est sous-entendu, ce qui laisse ouvertes de nombreuses possibilités. On peut supposer le verbe déjà dans le premier membre : *YHWH (Yahvé, le Seigneur, l'Eternel) est notre Dieu* (Bible du rabbinat, du Semeur, New English Bible…). On peut faire du premier membre le sujet et du deuxième YHWH le prédicat, *YHWH notre Dieu est… YHWH*, en comprenant soit *'éḥad* au sens de « seul », *YHWH notre Dieu est le seul YHWH* (Segond, Bible de Jérusalem, Revised Standard Version), soit au sens de « un », *YHWH notre Dieu est YHWH un* (TOB). On peut faire du deuxième YHWH la reprise du même sujet, en apposition : *YHWH est notre Dieu, YHWH seul* (Rabbi Samuel ben Méir), soit, plus facilement : *YHWH notre Dieu, YHWH est un* (déjà LXX et Vulgate ; Bible du rabbinat pour le deuxième membre ; Nouvelle Bible Segond, New International Version). Le nom YHWH, éclairé par la révélation d'Ex 3,14, n'est pas un simple nom propre : s'y rattachent significations et connotations.

méritent le nom de « pensée »… Il suit que les attributs sont inséparables, chacun décrivant toute l'essence et se trouvant qualifié par tous les autres : *une* « réalité », unité *in re*.

La pluralité objective des attributs, *cum fundamento in re*, est beaucoup plus difficile à penser. La tentation de relativiser, de subjectiviser, finalement d'exténuer, la pluralité est forte : tantôt de ligne plus rationaliste, tantôt de ligne plus mystique (les deux lignes se rejoignent parfois). Ce qui résiste ? *Le langage biblique* ! On dévalue celui-ci, qui exprime la Parole de Dieu sous l'action du Saint-Esprit, si on néglige la différence qu'il fait entre la sagesse et l'éternité de Dieu, entre sa puissance et sa justice… Tous les auteurs sont obligés d'en convenir. Comment le concevoir ? Duns Scot croyait nécessaire d'attribuer à Dieu des « raisons formelles distinctes objectivement » (la paternité du Père et sa déité) ; statuant sur le désaccord du « docteur subtil » (et franciscain) avec le thomisme, Dondaine suit la solution de Cajetan qui montre la distinction seulement *virtuelle*, arguant du caractère infini de la raison formelle en Dieu[28]. J'admire ! La solution rejoint une proposition remarquable de Jean de saint Thomas : « L'éternité même est virtuellement multiple »[29]. Même si c'est virtuellement, c'est efficacement que le dogme trinitaire, en distinguant la pluralité des Personnes de la pure identité d'essence, impose de reconnaître que la déité « simple » contient la richesse d'une différenciation. Les attributs ne sont pas distincts *comme* le sont les Personnes, qui le sont *in re*, mais ils le sont assez pour que la question des appropriations puisse se poser.

Reconnaissons cependant que la difficulté demeure de notre accès à cette pluralité. La belle formule *cum fundamento in re* trace une voie moyenne (*via media, via aurea*), mais qu'a-t-on dit ? A-t-on dépassé l'énoncé du problème ? On écarte à gauche *in re*, qui risquerait de rabaisser le divin au niveau des créatures, elles toujours composées (contrairement à Dieu), dont l'unité interne est relative

---

[28] Note 70 dans le fascicule de la *Somme* cité, pp. 337-339. Cajetan plaide que Scot a cru devoir poser les deux raisons formelles à cause de la distinction entre l'absolu et le relatif (au sens relationnel) en Dieu ; Scot n'a pas vu que la réalité divine est antérieure et supérieure à cette distinction : dans la souveraine réalité divine, paternité et déité « sont formellement et réellement ; mais leur distinction n'est que *virtuelle*, car elles y sont *comme si* elles étaient distinctes, et elles y exercent leurs fonctions propres comme si elles étaient distinctes » (pp. 338s.).

[29] Jean Poinsot, ou Jean de saint Thomas (1589-1644), qui n'était pas français malgré la consonance de son nom, dans son commentaire de la Ire partie de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, comme cité par Jean Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, « Théologie 50 », Paris, Aubier, 1962, p. 47, n. 39. Cette thèse tempère la notion boécienne d'éternité que nous avons critiquée ailleurs.

alors que l'unité divine est absolue. On écarte à droite l'idée que le discours, y compris le discours biblique Parole de Dieu, s'abîmerait dans l'insondable mystère de la réalité divine, se dissiperait et s'évanouirait en se portant vers la Transcendance inaccessible, vers l'ineffable Super-Etre et Super-Néant que nous nommons, dans notre infirmité, « Dieu ». Mais qu'a-t-on dit entre les deux ?

La théologie négative ou *apophatique* ne laisse pas grand-chose à l'appropriation trinitaire ! Il nous faut donc l'évoquer à nouveau : revenir brièvement à la question que pose la persistance de l'apophatisme dans la pensée chrétienne[30]. Que ses accents ne nous enchantent ni ne nous intimident ! Nous avons le droit de prendre quelque distance. Son emprise même, dans l'histoire de l'Eglise, reste objet de débat. Les experts en discutent dans le cas d'Augustin, le plus prestigieux[31]. En tout cas la tonalité dominante de l'Ecriture diffère sensiblement des ouvrages imprégnés de platonisme. La Première Epître de Jean se conclut sur une affirmation très forte : le Fils de Dieu, qui est lui-même le Dieu véritable, nous a donné l'intelligence discursive (*dianoïa*) qui accède à la connaissance du Véritable (1 Jn 5,20). Les limitations de notre connaissance de pèlerins, *in via*, nous sont rappelées (1 Co 13,12 !), mais sans que le fait affaiblisse jamais la confiance dans la puissance cognitive de l'enseignement reçu (Dt 29,28 fait entendre ensemble les deux notes). La pauvreté de nos concepts (on peut en faire la confession, bien que la Bible n'y insiste nulle part) ne détruit pas cette confiance, car les concepts ne sont que des outils au service de la « transcendance » de l'esprit, qui sort en quelque sorte de lui-même pour se relier au réel. Et la Transcendance *de Dieu* ? Elle exclut que, du sein de notre aliénation, nous puissions nous élever jusqu'à lui (1 Tm 6,16), mais elle n'emprisonne pas le Seigneur : il est libre, dans sa condescendance miséricordieuse, de se pencher vers nous. A partir de Dieu, une révélation *instructive* est possible.

L'Instruction divine autorise les trois présuppositions de la doctrine des appropriations.

---

[30] Déjà soulevée dans notre étude « Réinterprétations récentes du dogme trinitaire », § II.

[31] Un colloque les a opposés en 2007, David G. Hart et Jean-Luc Marion voyant de l'apophatisme chez Augustin (que son néoplatonisme devait y porter), alors que David Bradshaw veut montrer qu'il le rejette (biblicisme ?) – selon Ian Clausen, « Recension de *Orthodox Readings of Augustine*, sous dir. Aristotle Papanikolaou et George E. Demacopoulos, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 2008 », *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 30/1, 2012, p. 95.

IV. Evaluer la pratique

Quelles appropriations trinitaires les théologiens nous proposent-ils ? Les plus anciennes citations qu'on peut apporter concernent l'économie (de la création et du salut), et les attributions sont-elles comprises comme « appropriations » ? Ignace d'Antioche fait des fidèles les pierres du temple, « préparées pour la construction du Dieu Père, transportées vers le haut par la machine [*mèchanès*] de Jésus-Christ, qui est la croix, en se servant du câble qu'est le Saint-Esprit »[32]. Irénée de Lyon parle du Père comme « usant de son bon plaisir [*eudokountos*] et donnant l'ordre », du Fils comme « agissant et réalisant [*dèmiourgôntos*, participe du verbe employé pour l'agent de la création] », et de l'Esprit comme « nourrissant et faisant croître »[33]. On note que la référence au Saint-Esprit manque de relief ; les Alexandrins n'y remédieront guère, avec une Trinité plus linéaire, le Père en rapport avec l'Etre entier, le Fils-Logos avec les créatures rationnelles, et l'Esprit avec l'Eglise. Basile de Césarée choisit le langage des philosophes pour discerner au sein de l'acte créateur « la cause principielle de tout ce qui est fait » dans le Père, « la cause démiurgique » dans le Fils, et « la cause perfectionnante » dans l'Esprit[34].

Augustin pousse la recherche, et s'intéresse aux attributs (donc à l'essence de la Trinité immanente). Il en retient douze et les classe en trois groupes de quatre, avec chaque fois un attribut privilégié entre ceux mêmes qu'on approprie. Dieu est *éternel*, immortel, incorruptible, immuable : cela est approprié au Père ; Dieu est vivant, *sage*, puissant, beau : cela est approprié au Fils ; Dieu est juste, bon, *bienheureux*, esprit : cela est approprié au Saint-Esprit[35]. Ailleurs, et fréquemment, c'est l'*amour* qu'il approprie à l'Esprit, pour lequel aussi l'appellation de *don* est celle qu'Augustin préfère. Augustin est le Maître du Moyen Age, pendant lequel la triade « puissance, sagesse, bonté » prédomine, et, pour les œuvres dans l'économie, « création, rédemption, sanctification » ; mais les analyses se multiplient et se

[32] *Ep. aux Ephésiens* 9,4-7. Hippolyte et Chrysostome reprendront l'allégorie.

[33] *Adversus haereses* (titre habituel, bien que non originel, semble-t-il), IV, 38,3.

[34] *Péri tou Pneumatos*, dans l'édition déjà citée, XVI, 38, p. 376-9, en reprenant la traduction par B. Pruche des expressions intéressantes de l'original, *tèn prokatarktikèn aïtian, tèn dèmiourgikèn, tèn téléïôtikèn*, la troisième impliquant peut-être la note eschatologique : « qui conduit la créature à sa fin ». Cf. XXXVI, 61, pp. 466s.

[35] *De Trinitate*, II, xv, 8.

démultiplient, dans un raffinement qui éblouit[36]. B. Bartmann résume commodément ce qui prévaut en théologie catholique : « Le *Père* est le Principe sans origine, l'Etre, l'Eternité, l'Unité, la Puissance. Le *Fils* est la Parole, l'Image du Père, la Splendeur, la Vérité, la Beauté, l'Egalité, la Sagesse. Le *Saint-Esprit* est entre les deux le Lien et le Gage ; pour nous, le Don, la Bonté, la Grâce, les Délices »[37].

Les Réformateurs n'ont pas rompu avec la pratique antérieure. On peut relever la formulation puissante de Luther, dans une prédication sur Jean 16,13 (de 1539) : « Comme le Père est un éternel Locuteur [*ein ewiger Sprecher*, éternellement quelqu'un qui parle], le Fils est dans l'éternité « exprimé » [*gesprochen*], le Saint-Esprit est aussi dans l'éternité l'auditeur »[38]. Calvin, nourri d'Augustin et des Pères, marque sa petite différence sur l'Esprit : « Au Père le commencement de toute action, et la source et origine de toutes choses, est attribué [au sens d'*approprié*] ; au Fils, la sagesse, le conseil et l'ordre de tout disposer ; au sainct Esprit, la vertu et efficace de toute action »[39]. Nous avons mentionné plus haut la manière originale dont Karl Barth « soude » les trois œuvres et les Trois de la Trinité ; le côté problématique ne concerne pas tant l'appropriation de la « rédemption » au Saint-Esprit (si on prend le mot au sens de Barth, de la libération effectuée dans la réalité des hommes), que la thèse de l'unité des trois œuvres qui sont une comme les Trois de la Trinité sont les modes d'être d'une essence unique (d'un seul Sujet, dit Barth).

Comment évaluer les choix des théologiens ? Les appropriations du Père ne font guère débat, parce que les données les suggèrent fort nettement. Si Dieu est comme Dieu *agénètos*, sans commencement, l'attribut convient plus évidemment au Père, *agennètos*, non né. Comme premier dans l'ordre trinitaire, il fait particulièrement briller la souveraineté royale, la maîtrise universelle que lui approprie le *Credo* (Je crois en Dieu le Père *pantokratôr*...). L'appropriation de l'œuvre créatrice se justifie par l'affinité entre création et engendrement (procréation), qui ressort par exemple du langage en Deutéronome 32,6 – et bien que le Nouveau Testament,

---

36 Rapporté par Dondaine, pp. 413-416.

37 *Précis I*, p. 245.

38 *Weimar Ausgabe* des œuvres de Luther, XLVI, 60, 4-6. J'ai été conduit à ce passage par sa mention dans l'article de Christoph Schwöbel, « Trinität, III », *Theologische Realenzyklopädie*, sous dir. Gerhard Müller, Berlin/New York, De Gruyter, 2002, XXXIV, p. 107.

39 *Institution de la religion chrétienne*, I, 13,18.

comme le soulignait Oscar Cullmann, parle plus souvent du Fils comme Créateur[40].

Pour le Fils, c'est la Sagesse que la tradition ancienne, avec ceux qui l'ont prolongée, a préférée : en particulier dans le rôle « démiurgique », c'est-à-dire d'agent exécutif de l'œuvre créatrice. En écho de la prosopopée de la Sagesse personnifiée de Proverbes 8, c'est une thèse que valide le Nouveau Testament : en particulier dans l'hymne christologique de Colossiens 1, « sapiential » en son premier volet (v. 15-17 ; cf. He 1,2 et Ap 3,14), et qui constitue l'une des composantes de sens du titre de *Logos*. Jésus semble bien s'être compris comme la Sagesse venue en personne[41].

Une objection, cependant, pourrait surgir. Théophile d'Antioche, le premier orthodoxe à user du mot grec traduit « Trinité » (*trias*), approprie plutôt la sagesse *au Saint-Esprit* ; Irénée le suit parfois. Au sein de l'Orthodoxie orientale, surtout russe, moderne, le courant *sophiologique*, inspiré par Soloviev, place au centre cette appropriation, et valorise la virginité qui la représente, ainsi que le montre Vladimir Golovanow : « Vladimir Lossky déclarait qu'il s'agissait d'une *union malencontreuse* entre le *Saint-Esprit* et la *Vierge Marie* en une seule divinité ou hypostase de Dieu »[42]. Le grand théologien de la tendance, cependant, Serge Boulgakof, restait plus prudent et nuancé[43]. Les données bibliques citées favorisent plutôt l'appropriation de la sagesse au Fils, mais il n'est pas question de séparer le Fils de *son* Esprit.

D'autres appropriations sont opportunes. Le titre de *Logos* évoque bibliquement l'activité révélatoire, et Jean 1,18 semble bien

---

40 C'est l'argument de Bruce Ritchie, « Theological Logic », *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 4/2, 1986, p. 121, pour rejeter l'appropriation, mais il commet un excès regrettable quand il prétend qu'il y a « beaucoup plus de données dans la Bible pour relier l'acte de création à Dieu le Fils qu'à Dieu le Père » et parle de la création « particulièrement appropriée au Fils » *comme l'incarnation* l'est aussi. Sa motivation théologique est barthienne (concentration christologique) bien qu'il soit obligé de reconnaître que Barth « rechigne à abandonner la forme traditionnelle de la doctrine de l'appropriation ».

41 Voir notre *Doctrine du Christ*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, pp. 56s. (sur la dimension sapientiale de la christologie du Nouveau Testament, aussi pp. 68, 70, 72, 138). Je confesse ma dette envers André Feuillet.

42 Information et citation tirées de l'article « Sophiologie » de l'encyclopédie en ligne *Wikipédia*. Georges Florovsky, que je suis heureux d'avoir connu, est aussi cité comme critique de la sophiologie.

43 Dans son ouvrage *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, traduction du russe par Constantin Andronikof, Paris, Aubier, 1943, dans son chapitre « la Sophie divine », il commence par le paragraphe « La Sagesse de Dieu comme Logos », pp. 28s., avant celui qu'il intitule « La Sagesse en tant que l'Esprit Saint », pp. 30-32.

l'enraciner particulièrement dans la situation trinitaire de la deuxième Personne : en tant que *monogénès* (ce que n'est pas le Père) elle prépare un mouvement d'*ex*pression (*exègèsato*) au profit de cette extériorité qu'est la créature ; en tant que Dieu (*Théos*) dans l'intimité du Père, elle garantit la fiabilité de la communication. C'est un thème cher à Calvin que la fondation dans le Fils de toute révélation[44]. L'obsession épistémologique des modernes depuis Kant a grossi l'importance de cette appropriation, qui a fortement marqué Karl Barth dans la première élaboration de sa théologie.

La tradition a peut-être sous-estimé une autre appropriation au Fils : celle de l'intervention dans l'histoire. Irénée la suggère en lui associant (dans la citation faite plus haut) l'action (*prassontos*), et la formule paulinienne de bénédiction en 2 Corinthiens 13,13 paraît l'appuyer : si l'amour est approprié à Dieu le Père, son expression spéciale dans l'accomplissement du salut, la *grâce*, est appropriée au Fils. On a pu perdre de vue cette relation privilégiée parce que le sens de la grâce comme intervention divine une fois pour toutes s'est émoussé. Il n'est pas exclu qu'elle ait fait partie des connotations du nom YHWH, nom d'alliance, nom du Dieu vivant qui se montre un secours très présent (*nimçâ'm^{e}'ôd*) dans la détresse (Ps 46,2), nom du Dieu venu résider dans son Tabernacle au milieu de son peuple : ce nom a été rendu par « Seigneur », le titre approprié au Fils, Dieu qui nous a secourus, Dieu qui a « tabernaclé » parmi nous (*eskénôsen*, Jn 1,14). D'où la possibilité, pour le Nouveau Testament, de voir le Fils quand l'Ancien parle de YHWH…

C'est pour le Saint-Esprit que les propositions sont les plus diverses. La première Antiquité chrétienne, à part le lien avec l'inspiration prophétique (« qui a parlé par les prophètes », Symbole de Nicée-Constantinople[45]), hésite un peu sur les appropriations pertinentes : le rôle de « perfectionnement » reste pâle. Hippolyte, cependant, lui attribue la régénération (*tèn dia tou Hagiou Pneumatos anagennèsin*)[46], et Grégoire le Thaumaturge élabore une formulation exceptionnellement riche : « Image du Fils, parfaite du parfait, cause de la vie des vivants, source sainte, dispensatrice de la sainteté de la

---

44 Comme le montre très bien Douwe J. De Groot, *Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift*, Zutphen, N.V. Nauta, 1931, en particulier p. 88 (thèse excellente sur son sujet).

45 Le lien est très net chez Justin Martyr qui parle régulièrement de l'Esprit prophétique ou de prophétie, *Ire apologie*, chap. 6, 13, 31, 44. On le retrouve dans l'*Apologie* d'Athénagoras, chap. 10, puis chez Hippolyte, *De Antichristo*, chap. 2.

46 *De Antichristo*, chap. 3, comme reproduit par M. J. Rouët de Jouvenel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1937$^{10-11}$, n° 389.

sanctification »[47]. A partir d'Augustin, et surtout en Occident, c'est la désignation du *don* qui prédomine[48]. Le Saint-Esprit, avant d'être le don fait aux fidèles, est le don mutuel d'amour du Père et du Fils. Bernard de Clairvaux osera interpréter de lui le baiser du Cantique : « Si l'on a le droit de considérer le Père comme celui qui donne le baiser, le Fils comme celui qui le reçoit, il ne sera pas hors de propos de voir dans le baiser le Saint-Esprit… »[49] Chez Calvin, c'est la puissance, *virtus* (« vertu » dans ce sens dans le français de Calvin) donnant efficace au projet divin dans le cœur des élus, qui constitue l'appropriation principale – avec une orientation nette vers la sanctification (qui commence par la régénération) ; l'association de l'Esprit à la puissance a largement caractérisé la tradition protestante, que la puissance soit plutôt comprise comme un « coefficient » d'efficacité invisible et mystérieux accompagnant la Parole, ou comme un déploiement sensible et spectaculaire, perçu par ses signes miraculeux.

L'Ecriture n'interdit aucune de ces appropriations. Elle autorise l'accent sur le don – le thème revient aussi à propos du Fils, à peu près aussi souvent ; mais il faut prendre soin de bien distinguer, quand on dit « don du Saint-Esprit », le don *qu'est* l'Esprit (génitif objectif) et les dons *que fait* l'Esprit (génitif subjectif), et se garder de « chosifier » la grâce (la tradition a glissé de ce côté). Le rôle pour la régénération et la sanctification est bien en évidence (par exemple Tt 3,5 et 2 Th 2,13). Il me semble, pourtant, que l'association à la vie (l'Esprit de vie, Rm 8,2), à la gloire (Esprit de gloire, 1 P 4,14), à la vérité (avec le titre d'Esprit de vérité, chez Jean, et l'énoncé de 1 Jn 5,6), n'a pas été méditée autant qu'elle l'aurait dû : la personnalité de « l'autre *Paraklètos* » n'est pas ressortie avec toute la force voulue, au détriment des traits distinctifs de sa mission. Il vaudrait la peine d'explorer les appropriations parallèles du Fils et de l'Esprit : très souvent des mêmes attributs et des mêmes œuvres, mais *différemment*.

Le progrès dans le discernement des appropriations trinitaires les mieux fondées et les plus éclairantes ne nous permettra pas seulement de mieux entrevoir la Beauté du Dieu Tri-Un, en attendant la vision « face à face », mais aussi de mieux équilibrer les trois

---

[47] *Expositio fidei*, in *ibid.*, n° 611. Grégoire ajoute : « Dans lequel est manifesté Dieu le Père, qui est au-dessus de tous et en tous, et [est manifesté] Dieu le Fils, qui est parmi tous. »

[48] On la rencontre auparavant chez Hilaire de Poitiers (*unus Spiritus, donum in omnibus*), dans son *De Trinitate* 2,1, in *ibid.*, n° 858.

[49] *Sermon 8 sur le Cantique*, n° 2, comme cité par Dondaine, « Renseignements techniques » déjà cités, p. 399, n. 1.

héritages de la théologie évangélique : la confession classique du Dieu unique, la concentration de la Réforme du XVI[e] siecle sur l'œuvre du Fils-Parole de Dieu, et l'accent des Réveils sur l'Esprit de sanctification et de puissance… A lui la Gloire !

■

Ḥokhma 104/2013, pp. 56-79

par Emmanuel DURAND o.p.,
professeur de théologie systématique à l'Institut catholique de Paris

Convient-il d'argumenter au sujet de Dieu, Amour et Trinité ?

Une brève introduction à la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin

L'objectif du présent essai est d'introduire brièvement un public peu familier de la théologie médiévale à la théologie trinitaire spéculative de Thomas d'Aquin, théologien dominicain du XIIIe siècle, en débat avec ses prédécesseurs et ses contemporains. Une fois recensés de façon synthétique l'arrière-fond monothéiste strict, les déterminations patristiques et les bornes conciliaires de la confession trinitaire préalables à ces débats, nous ressaisirons l'intention spirituelle, puis le choix épistémologique, et enfin la contribution spéculative de Thomas d'Aquin, notamment centrée sur l'élaboration d'un concept opératoire de personne divine. Dans ce bref exposé, nous laissons de côté de larges pans de la théologie trinitaire mise en œuvre par Thomas, notamment au fil de ses commentaires scripturaires, lesquels sont considérés à son époque comme le sommet de l'acte théologique. Cependant, pour Thomas, la méditation des Ecritures et la théologie spéculative ne sont pas hétérogènes, à tel point que les développements trinitaires proposés de part et d'autre se révèlent à l'examen en pleine connivence[1].

---

[1] Voir Gilles Emery, « Biblical Exegesis and the Speculative Doctrine of the Trinity in St. Thomas Aquinas' *Commentary on St. John* », dans : *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and Speculative Theology*, M. Dauphinais et M. Levering (éds.), Washington D.C., CUA Press, 2005, pp. 23-61 ; « L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains », *Nova et Vetera* 82, 2007, pp. 373-408. Pour une excellente introduction plus générale, dotée d'un glossaire, voir G. Emery, *La Trinité. Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, 2009.

Aborder la théologie trinitaire suppose une mise au point. Le mystère trinitaire n'est pas un point compliqué de la foi chrétienne ou un ouvrage de dentelle théologique. Le Dieu trinitaire est plus simplement le vis-à-vis ultime de la vie chrétienne, sous la mouvance de la grâce. Nous vivons de la Trinité et elle modèle nos pratiques à travers la célébration des sacrements, la prière personnelle et communautaire, la méditation aimante de la Parole de Dieu, spécialement lorsque la parole entendue suscite le désir, l'adhésion et la conversion. L'adresse à la Trinité est omniprésente dans la liturgie : à travers les paroles qui accompagnent le signe de la Croix et le baptême au Nom unique des Trois, à travers la structure des prières eucharistiques adressées au Père par le Fils dans l'Esprit et conclues par la doxologie finale aux Trois.

Théologiquement parlant, la Trinité n'est aucunement un problème à résoudre, une difficulté à éclaircir, une équation impossible entre un et trois. Son affirmation signifie que la révélation accomplie par le Christ Jésus met ses disciples en relation avec Dieu lui-même et que la forme concrète de cette révélation correspond en vérité à l'identité divine, à la configuration trinitaire de Dieu en lui-même. Toutefois, la révélation trinitaire de Dieu peut être soumise à plusieurs défigurations ou incompréhensions. Historiquement, la réflexion trinitaire fut principalement motivée par le souci pastoral d'écarter les erreurs ou les réductions, puis de faire percevoir l'attrait théologal du Dieu trinitaire.

1. Présupposés juifs, patristiques et conciliaires

Contrairement à l'idée reçue selon laquelle les Ecritures et le dogme seraient marqués par une grande discontinuité en matière trinitaire, les premiers chrétiens ont confessé la Trinité d'une façon constante et assez directe. Il ne faut pas d'abord chercher à isoler tel ou tel extrait du Nouveau Testament, qui serait propre à décliner l'identité ou l'action trinitaire de Dieu, bien que certains passages le fassent de façon plus ou moins frappante[2]. Plus radicalement, à travers le Nouveau Testament, c'est l'identité même de Jésus-Christ qui se révèle trinitaire, tout au long des principaux événements de sa vie, son ministère, sa Passion, sa Résurrection et la Pentecôte. Jésus n'est identifiable pour ce qu'il est personnellement, c'est-à-dire le Fils bien-aimé en mission, que s'il est rapporté au Père qui l'envoie et à l'Esprit

[2] Voir par exemple Mt 28,19 ; Ga 4,4-7 ; Rm 8,9-10 ; 1 Co 12,4-6 ; 2 Co 13,13 ; Ep 4,3-6.

qu'il aura mission de répandre, à la Croix puis à la Pentecôte. La révélation trinitaire est donc originellement contenue dans l'être et la mission de Jésus, dont l'identité est foncièrement relationnelle.

Dans le langage courant, confesser un seul Dieu en trois personnes laisse aujourd'hui facilement imaginer que l'unité de Dieu est simplement collective, comparable à l'association de trois individus humains. Si c'était le cas, les judéo-chrétiens seraient étonnamment sortis du monothéisme juif qui leur était connaturel. Or la confession chrétienne s'est d'emblée inscrite dans la continuité de la révélation du Dieu Unique à Israël, bien que la discontinuité entre la confession juive et la confession chrétienne soit aussi sensible, car la foi juive n'est pas trinitaire. Certes, la Bible hébraïque inclut certaines différenciations éloquentes de l'action ou de la présence de Dieu : Dieu Très-Haut, sa Gloire itinérante, la Parole, la Sagesse, l'Esprit, etc. A la lumière rétrospective de la foi trinitaire, ces différentes modalités de l'action divine peuvent apparaître comme des approximations anticipées. Mais la tradition juive ne va pas au-delà de l'affirmation de modalités de présence ou de manifestation. Elle n'a aucune raison de postuler ici des sujets d'existence réellement distincts. Seule la révélation accomplie à travers l'itinéraire complet du Christ Sauveur exige des chrétiens de reconnaître une véritable différenciation trinitaire, non seulement de l'action divine, mais avant tout en Dieu lui-même.

Pour expliciter la relation de Jésus à Dieu et confesser sa divinité, plusieurs auteurs du Nouveau Testament recourent aux caractéristiques les plus tranchées du monothéisme juif en sa forme aboutie. Plusieurs traits distinctifs du Seigneur en Es 40–55 sont ainsi délibérément reportés sur le Christ Jésus, de la façon la plus audacieuse qui soit, en vue de l'inclure dans l'unique identité divine. Par exemple, dans l'Apocalypse, l'Agneau immolé et victorieux est adoré conjointement avec Celui qui siège sur le trône céleste, et il reçoit avec lui les mêmes doxologies que celles auparavant adressées à Dieu seul[3]. Dans ces conditions, pour les premiers chrétiens, la confession de Jésus comme Seigneur l'inscrit dans l'unicité de Dieu. Ce tour de force théologique manifeste que les auteurs du Nouveau Testament ne conçoivent pas la foi chrétienne comme une transgression du monothéisme strict du judaïsme post-exilique, mais comme son accomplissement eschatologique. A la lumière de ce geste originel du christianisme naissant, le christianisme actuel peut et doit s'affirmer à son tour pleinement monothéiste. Par l'inscription de la confession

---

[3] Voir R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, Cambridge, Eerdmans, 2008, pp. 152s.

christologique dans le monothéisme strict et universaliste, la foi trinitaire se présente comme l'accomplissement de la reconnaissance de l'unicité divine.

Dans l'Antiquité chrétienne, l'émergence de plusieurs doctrines erronées a conduit les pasteurs à un souci d'orthodoxie de la foi trinitaire, d'abord au cours du troisième siècle, puis au concile de Nicée en 425, et enfin au concile de Constantinople en 481. La première de ces erreurs, appelée le sabellianisme ou le modalisme, présentait la Trinité comme un simple rythme trinitaire de manifestation du Dieu unique, sans qu'il soit vraiment Trois éternellement et en lui-même. Le Dieu Un se serait seulement manifesté progressivement comme Père, puis comme Fils et enfin comme Esprit, sans que ces différences soient réelles en Dieu même. Cette doctrine fut notamment réfutée par Tertullien dans son traité *Adversus Praxean*, où il souligne que la *dispositio* trinitaire est éternelle en Dieu. Cet auteur ecclésiastique mobilise aussi de façon ingénieuse quelques images parlantes pour offrir une représentation approximative d'une continuité de *substantia* par voie d'émanation, comme par exemple entre le soleil, le rayon de lumière et la chaleur[4].

La seconde erreur, appelée l'arianisme d'après le nom de son sectateur (Arius), estimait que le Fils était supérieur à toute la création, sans toutefois être proprement égal à Dieu, et que Dieu n'était pas Père de toute éternité, mais devenu tel lorsqu'il engendra le Fils en vue de tout créer par lui. Elle eut un impact durable. A la suite de multiples péripéties, cette doctrine fut dénoncée à Nicée comme étrangère à la foi catholique, par l'affirmation que le Fils est *consubstantiel* au Père, c'est-à-dire *de même nature* que le Père (*homoousios*). Dans le sillage de Nicée, dont la réception fut lente et complexe, Athanase d'Alexandrie élabora, dans ses traités *Contra Arianos*, une théologie trinitaire au sujet de l'engendrement éternel du Fils par le Père, cohérente avec cette conviction de foi.

Enfin, la troisième erreur, dite pneumatomaque ou semi-arienne, reportait plus ou moins sur l'Esprit Saint les dénégations précédentes à propos du Fils, l'excluant de la divinité même du Père et du Fils. Athanase d'Alexandrie dans ses *Epistolae ad Serapionem*, puis Basile de Césarée dans son traité *De Spiritu Sancto*, argumentèrent dès lors, à partir des Ecritures, afin de montrer que, suivant le témoignage de ses œuvres propres, l'Esprit Saint est de même dignité que le Père et le Fils, bien qu'il ne soit pas aussi directement désigné comme Dieu. D'où le développement, mené à terme à Constantinople, de l'article

[4] Cf. Tertullien, *Adversus Praxean* II, 3-4 ; IX, 1-3 ; XII, 6-7.

du Symbole de Nicée à propos de l'Esprit, affirmant qu'il est Seigneur, qu'il donne la vie, qu'il est conjointement adoré et glorifié avec le Père et le Fils. Toutes ces caractéristiques attestent clairement la divinité du Saint-Esprit, égale à celle du Père et du Fils.

Entre-temps, après de nombreux tâtonnements, les vocabulaires trinitaires grec et latin se déterminent et s'ajustent progressivement (vers 362) pour signifier le *commun* de la divinité par les termes de *ousia, substantia* ou *essentia, phusis* ou *natura*, tandis que le *propre* des personnes est désigné par les termes distinctifs de *hupostatis* (ou *prosôpon*) et *persona*. Ce processus patristique et conciliaire aboutit vers la fin du IVe siècle à quelques délimitations acquises pour tout le développement doctrinal du christianisme postérieur[5]. Recensons les principales.

Primo, la distinction des personnes (Père, Fils, Esprit) est posée au sein de l'unique nature divine. Tout ce qui est attribué de façon commune à Dieu (la sainteté, la puissance, la gloire, etc.) appartient aussi, de façon égale et entière, à chaque personne divine, sans aucune partition de la divinité. Les trois personnes sont irréductibles entre elles : le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, et l'Esprit est lui-même distinct des deux autres.

Secundo, entre les trois personnes divines, il existe un ordre réel, pas simplement tributaire de notre mode de connaître. Cet ordre est fondé sur l'origine suivant laquelle le Fils et l'Esprit reçoivent éternellement la nature divine : du Père au Fils et à Esprit. Un tel ordre de nature n'implique en principe aucune inégalité ni subordination quant au degré d'être.

Tertio, suivant cet ordre d'origine, chacune des trois personnes divines se distingue des deux autres de façon relative : être Père, c'est être Père du Fils ; être Fils, c'est être Fils du Père ; être Esprit, c'est provenir du Père et appartenir au Fils. C'est la relation (*pros ti* ou *schesis*) d'une personne à l'autre qui qualifie le mieux leur mode propre d'existence (*tropos huparxeôs*) en tant qu'elles se distinguent mutuellement en vis-à-vis. La différence relationnelle entre les personnes divines n'entre pas en contradiction avec l'unité indivise de la substance qu'elles sont aussi en commun.

Quarto, les trois personnes divines demeurent inséparables dans leur être et leur agir, que ce soit dans la création, dans l'histoire du salut et dans la sanctification des fidèles. Elles demeurent éter-

---

[5] Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, O.U.P., 2004, pp. 236-237 et 278-301.

nellement l'une dans l'autre suivant une intime *perichoresis*, comprise comme immanence mutuelle, corrélativité et communion.

Ces clarifications sont la capitalisation doctrinale d'un affinement théologique prolongé. Elles furent décisives pour soutenir ensuite une lecture trinitaire des Ecritures. Cela est manifeste dans la confession de foi trinitaire déclinée par Augustin au début de son *De Trinitate* :

> Tous les auteurs que j'ai pu lire, parmi ceux qui ont écrit avant moi sur la divine Trinité et qui sont des interprètes catholiques de l'Ecriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament, se sont proposé ce seul but : montrer, d'après les Ecritures, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit attestent, dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance, leur divine unité, et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Néanmoins, c'est le Père qui engendre le Fils. Le Fils n'est donc pas celui qui est le Père. C'est le Fils qui est engendré par le Père. Le Père n'est donc pas celui qui est le Fils. Le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils. Egal lui aussi au Père et au Fils, il appartient à l'unité de la Trinité. Cependant, ce n'est pas la Trinité elle-même qui est née de la Vierge Marie, qui a été crucifiée et ensevelie sous Ponce Pilate, qui est ressuscitée le troisième jour et montée au ciel. C'est le Fils seulement. Ce n'est pas non plus la Trinité qui est descendue sous forme de colombe sur Jésus lors de son baptême, qui, le jour de la Pentecôte, après l'Ascension du Seigneur, au milieu d'un fracas céleste pareil à celui d'un ouragan, se posa en langues de feu distinctes sur chacun des apôtres. Mais c'est le Saint-Esprit. Ce n'est point enfin la Trinité qui a dit au Christ, du haut du ciel : « Tu es mon Fils » (Mc 1,11), pendant que Jean le baptisait, ou sur la montagne quand les trois disciples étaient avec lui, ou le jour où l'on entendit une voix qui disait : « Je l'ai glorifié et le glorifierai encore » (Jn 12,28). C'était le Père seul qui parlait au Fils, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, agissent inséparablement. Voilà quelle est ma foi parce que telle est la foi catholique[6].

Augustin prend soin de placer l'unité divine au principe et au terme de sa formule de foi, mais aussi d'énoncer de quelle façon les personnes se distinguent éternellement entre elles, puis de se référer

[6] Augustin, *La Trinité* I, 4, 7, Paris, IEA, BA 15, 1997, p. 103.

aux événements de salut où chacun des Trois a été manifesté de la façon la plus propre, quant à son agir. A partir de tels fondements, Augustin puis ses successeurs développeront avec sobriété et réguleront avec rigueur le discours ecclésial de la foi trinitaire. Dans les bornes de notre exposé, il convient d'intégrer maintenant l'apport de Thomas d'Aquin, décisif pour la théologie trinitaire catholique.

2. Tâches et ressources d'une théologie trinitaire : une quête spirituelle

Thomas d'Aquin assigne une double tâche à la théologie : la perception de la vérité révélée et sa défense contre les erreurs ; autrement dit, le *manifestare* contemplatif et le *solvere* défensif, expliquer les vérités de la foi et écarter les erreurs à leur encontre[7]. Il s'agit d'abord de manifester les vérités de la foi dans leur unité, en partant par exemple d'un article du Credo pour essayer d'en éclairer un autre, moins facilement admis. Mais il convient aussi de répondre aux adversaires de la foi en résolvant, si possible, leurs objections, ou du moins en montrant que les raisons contre la foi ne sont pas probantes. Sur l'articulation entre ces deux tâches, Thomas explique que « les saints Pères », se trouvant face aux objections des hérétiques, ont eu pour seule ambition de « saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs » :

> La pluralité des personnes en Dieu appartient à ces réalités qui sont tenues par la foi et que la raison humaine naturelle ne peut ni explorer ni saisir de manière suffisante ; mais on espère le saisir dans la Patrie, lorsque Dieu sera vu par son essence, quand la foi aura fait place à la vision. Cependant, les saints Pères ont été obligés d'en traiter de manière développée en raison des objections élevées par les contradicteurs de la foi en cette matière et sur d'autres objets qui relèvent aussi de la foi ; ils l'ont fait pourtant de manière modeste et avec respect, sans prétendre comprendre. Et une telle recherche n'est pas inutile, puisque par elle l'esprit est élevé pour saisir quelque chose de la vérité qui suffit pour exclure les erreurs[8].

---

[7] Voir G. Emery, « La théologie trinitaire spéculative comme 'exercice spirituel' suivant saint Thomas d'Aquin », dans : *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, E. Durand et V. Holzer (dir.), Paris, Cerf, « Cogitatio fidei » 266, 2008, pp. 141-177.

[8] Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 9, a. 5, resp., traduction empruntée à G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 39 ; voir aussi Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, 9, § 3.

Une telle délimitation du propos explicatif par la visée défensive est propre à rappeler la modestie, la sobriété et la précaution requises en théologie des mystères. Il faut cependant garder à l'esprit la hiérarchie des fins introduite par Thomas dans son commentaire sur le prologue du *De Trinitate* de Boèce : « [Boèce] fait allusion à la fin principale [de la théologie], qui est intérieure, à savoir la perception de la vérité divine, et développe la fin secondaire, à savoir le jugement du sage »[9]. Ici, le propos défensif est de toute évidence inclus dans le jugement du sage auquel il appartient de résoudre les difficultés et de discerner les erreurs. La finalité contemplative de la théologie, savoureuse perception de la vérité révélée, est donc première par rapport à la fonction défensive.

La modestie de la fonction contemplative est cohérente avec la conception thomasienne de la *sacra doctrina* comme la connaissance de Dieu articulée aux principes reçus par la révélation divine, ramassés dans les énoncés brefs des articles de foi. La théologie ne possède pas l'évidence de ses principes, mais les reçoit de la foi suspendue à l'autorité de Dieu qui se révèle. Le développement théologique d'une telle connaissance forme une science subordonnée à la connaissance que Dieu a de lui-même et que les bienheureux ont de lui[10]. De même que seul l'architecte possède une vision globale et approfondie de l'édifice dont il dirige la construction, de même seul Dieu connaît la totalité du dessein qu'il a conçu pour nous. De même que les corps de métier inférieurs se réfèrent à l'architecte pour accomplir leur tâche propre en se fiant à sa maîtrise du projet d'ensemble, de même la théologie suit les directives révélées de la connaissance supérieure que Dieu a de lui-même et de son œuvre. La *sacra doctrina*, dont la théologie est l'une des expressions, n'est pourtant pas soumise à une subordination servile, elle constitue aussi une participation à la science divine et offre de la sorte une certaine anticipation de la vision.

Dans cette perspective, la théologie spéculative peut être considérée comme une forme d'« exercice spirituel », où l'esprit saisit et approfondit de façon adaptée à ses capacités (par le biais de similitudes tirées des créatures) quelques « petites gouttes » de la science divine, au point d'en tirer une profonde joie spirituelle :

> La raison humaine, lorsqu'il s'agit de connaître la vérité de la foi, qui ne peut être parfaitement connue que de ceux qui voient

---

9 Thomas d'Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, exp. prohemii.

10 Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 1, a. 1-2 ; voir aussi *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, resp.

> la substance divine, est ainsi faite qu'elle peut recueillir quelques vraies similitudes (*verisimilitudines*) de celle-ci, qui ne suffisent pourtant pas à ce que cette vérité soit comprise par l'intellect comme elle le serait si elle était démontrée ou pensée par soi. Mais il est utile à l'esprit humain de *s'exercer* à ces raisons, aussi faibles soient-elles, tant qu'il n'a pas la prétention de comprendre et de démontrer, car c'est une très grande joie de pouvoir apercevoir quelque chose des réalités les plus hautes, ne serait-ce que d'un regard faible et limité[11].

L'horizon de la théologie thomasienne n'est pas borné par ses composantes défensive, discursive et argumentative. La connaissance théologique, malgré l'inadéquation et l'infirmité dont elle souffre, possède des ressources *contemplatives*, indirectes et limitées mais ingénieuses et fécondes.

Lucide sur notre incapacité à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même tant que nous demeurons *in via*, Thomas, dans le sillage d'une tradition établie, met en lumière un chemin détourné pour connaître Dieu : nous pouvons l'approcher par ses effets ou opérations. En effet, « Dieu ne nous est pas connu en sa nature, mais il se fait connaître à nous à partir de ses effets ou opérations, [de telle sorte] qu'à partir d'eux, nous pouvons le nommer »[12]. Ces effets et opérations appartiennent à deux ordres conjoints : celui de la nature et celui de la grâce. Les actes de Dieu relèvent en effet de la double économie de la création et du salut. Cette double ressource sera mobilisée de façon continue en théologie chrétienne, notamment par la lecture philosophique du créé et par l'examen attentif des Ecritures.

Au plan du créé, on peut distinguer trois niveaux de similitudes qui sont mobilisées en théologie : 1) Les *analogies propres*, où toute la signification d'un terme peut se reporter sur Dieu (*tota ratio salvatur*[13]) ; exemple : Dieu est bon, sachant que le bien se définit comme ce que tous désirent, ce qui attire souverainement. Mais aussi, Dieu est Père. 2) Les *similitudes imparfaites*, dont on abandonne une part de la signification lorsqu'on les utilise pour exprimer un mystère révélé, d'où la nécessité d'en faire jouer plusieurs l'une sur l'autre, afin qu'elles se corrigent mutuellement ; exemple : origine et relation, signe et instrument, etc. 3) Les *images* ou les *métaphores*, dont la signification propre ne s'applique aucunement à Dieu, mais dont

---

[11] Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles* I, 8.

[12] Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, q. 13, a. 8, resp.

[13] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 33, a. 3, resp. (analysé plus loin).

l'une ou l'autre propriété latérale lui convient. Ainsi, par exemple, Dieu est appelé le Rocher d'Israël, parce que sa fidélité est comparable à la stabilité du rocher, même si Dieu n'est pas en réalité un bloc de pierre, mais un esprit vivant et simple.

Au plan de l'histoire du salut, la théologie mobilise en outre toutes les lumières que la révélation met à sa disposition : les discours, les événements, les figures, les signes et, au plus haut point, l'humanité concrète du Christ Jésus, révélatrice de Dieu à travers tout ce qu'il a accompli et enduré dans la chair. Chez l'Aquinate, cette dimension est assurément présente, toujours présupposée mais souvent seconde dans l'ordre d'exposition. Tandis que l'Aquinate faisait référence aux opérations et aux effets de Dieu, englobant ainsi tant les effets naturels imprimés dans le dynamisme structurel du créé que les multiples effets de l'action surnaturelle de Dieu, la théologie contemporaine a largement perdu confiance dans la vertu révélatrice associée à l'action permanente de Dieu dans sa création, pour s'attacher plutôt à ses interventions et à ses hauts faits dans l'histoire du salut. Pourtant, les Ecritures, notamment les Psaumes et la Sagesse, jouent constamment sur les deux registres de la manifestation divine, usant des effets de miroir entre les merveilles de la Création et celles de l'Alliance.

Le propos de la théologie trinitaire spéculative, à la fois contemplatif et défensif, détermine le bon mode d'emploi de la théologie thomasienne. Il s'agit avant tout de confesser la foi trinitaire de l'Eglise jusque dans un propos théologique serré, sobre et vrai. Un tel propos ne peut être annexé à des préoccupations pratiques immédiates, à des requêtes anthropologiques ou politiques. Chez Thomas d'Aquin, le discours trinitaire n'est pas un discours à visée fonctionnelle et pratique, même s'il est animé par une profonde quête spirituelle et met vivement en lumière l'habitation trinitaire de Dieu chez les justifiés.

3. Comment argumenter au sujet de la Trinité ? Un choix épistémologique

A travers son épistémologie théologique, Thomas d'Aquin a su distinguer de façon nette, sans opposition, deux modalités dans la connaissance de Dieu : celle qui procède des capacités naturelles de la raison humaine et celle qui procède de la révélation chrétienne. D'un simple point de vue historique, la solution thomasienne constitue un point d'équilibre ou un moment charnière. Après l'Aquinate, on aura tendance à séparer de plus en plus les deux registres, jusqu'à considérer que la raison naturelle et la foi théologale ne peuvent pas

porter sur les mêmes objets. La foi se caractérise alors par son adhésion à l'autorité, voire sa capacité à admettre l'irrationnel ou le contradictoire. Avant l'Aquinate, on mêlait volontiers les deux registres, voulant appréhender la Trinité selon la logique des « raisons nécessaires ».

Arrêtons-nous au différend entre Thomas d'Aquin († 1274) et Richard de Saint-Victor († 1173) à propos du statut de ces fameuses « raisons » en théologie trinitaire. L'étude précise des textes manifeste chez l'Aquinate une distance croissante à l'égard de l'argument par lequel Richard tire la Trinité de l'essence divine, conçue comme parfaite félicité dans la possession de la bonté divine. Pour le Victorin, l'affirmation première de l'unité divine conduit ainsi par voie de nécessité à l'affirmation logique d'une pluralité en Dieu, dans la mesure où la béatitude et la joie de Dieu exigent que l'amitié du Père et du Fils soit ouverte à un troisième ami, *condilectus*[14].

A travers ses œuvres, Thomas se réfère plusieurs fois à Richard de Saint-Victor lorsqu'il s'agit de déterminer, d'une part, si la foi peut porter sur ce qui est su[15], et d'autre part, si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle[16]. A chaque fois, Thomas cite (ou évoque de façon relativement précise) un extrait délimité du premier livre du *De Trinitate*, où Richard s'exprime ainsi : « J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité »[17].

Commençons par resituer brièvement ce passage dans le projet théologique de Richard, avant d'examiner le traitement que lui réserve Thomas. Le prologue du *De Trinitate* du Victorin se concluait ainsi : « Sans nous satisfaire de cette connaissance de l'éternel que donne la seule foi, essayons d'atteindre celle que donne l'intelligence, n'étant pas encore capables de celle que donne l'expérience »[18]. Le premier chapitre du livre premier établit la méthode à suivre pour acquérir une meilleure intelligence des vérités de la foi. Il ne faut pas renoncer trop vite devant une impression commune :

---

[14] Voir Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, I, 1-4 ; II, 16 ; III, 3.12.17, Paris, Cerf, SC 63, 1999.

[15] Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, qla 2, arg. 3 et resp. 2, ad 3 ; *Ver.*, q. 14, a. 9, arg. 1 et ad 1.

[16] Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, arg. 3 et ad 3 ; *Sup. Boeth. De Trin.*, pars 1, q. 1, a. 4, arg. 7 ; *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, arg. 2.

[17] Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, I, 4, SC 63, p. 71.

[18] Richard de Saint-Victor, *Trin.* prol. (*in fine*), SC 63, p. 59.

> Parmi les vérités que nous sommes tenus de croire, quelques-unes nous paraissent non seulement dépasser, mais contredire la raison humaine, tant qu'elles ne sont pas soumises à une enquête pénétrante et minutieuse, ou plutôt tant qu'elles ne sont pas manifestées par la révélation divine[19].

La nuance finale est fort instructive : l'enquête rationnelle reste soumise à la vertu illuminative de la révélation divine. Il appartiendrait même en premier lieu à la révélation de pouvoir lever les apparentes contradictions entre la foi et la raison.

Cependant, de façon abusive, on s'appuie le plus souvent à moindres frais sur la foi et sur l'autorité, sans mobiliser le raisonnement ou l'argumentation rationnelle. Richard estime plutôt que l'assurance de la foi permet précisément d'acquérir une intelligence accrue des vérités de la foi. Les voies d'une telle entreprise se trouvent clarifiées aux chapitres 3-4 du livre premier. Pour connaître ces vérités, il faut tout d'abord « entrer par la foi » (*per fidem intrare*), pour ensuite « progresser de jour en jour, par des acquisitions nouvelles, dans l'intelligence des vérités de la foi »[20]. Une telle acquisition anticipe sur les joies contemplatives de la vie éternelle.

Richard opère toutefois une distinction importante entre les vérités de foi qui portent sur les réalités éternelles et les vérités de foi relatives à ce que Dieu opère dans le temps (notamment, les mystères de la rédemption). Seules les premières vérités peuvent être atteintes par des raisons nécessaires, les autres étant simplement prouvées par voie de fait, dans l'expérience, sans pouvoir être atteintes en conclusion d'un raisonnement *a priori*. Le *De Trinitate* ne portera que sur les vérités de foi relatives aux réalités éternelles :

> Ainsi, notre propos sera dans ce livre, autant que Dieu nous le permettra, de présenter à l'appui de ce que nous croyons des raisons non seulement probables mais nécessaires, et de mettre en valeur les enseignements de notre foi par l'élucidation et l'explication de la vérité. *J'en suis absolument persuadé, puisqu'il s'agit de l'exposé des réalités nécessaires, il existe des arguments non seulement probables mais nécessaires, bien que peut-être ils échappent pour le moment à notre perspicacité.* Tout ce qui a commencé d'exister dans le temps selon le bon plaisir du Créateur, pouvait être ou ne pas être : dès lors, et par là même, nous ne l'atteignons pas comme la

---

[19] Richard de Saint-Victor, *Trin.* I, 1, SC 63, p. 65.

[20] Richard de Saint-Victor, *Trin.* I, 3, SC 63, p. 69.

> conclusion d'un raisonnement, mais bien plutôt par l'expérience. Au contraire, l'existence des réalités éternelles est rigoureusement nécessaire : elles ont existé toujours, et, de même, assurément elles ne cesseront jamais d'exister ; bien plus, elles sont toujours ce qu'elles sont, elles ne peuvent être autres, ni autrement. Or il semble absolument impossible que tout ce qui est nécessaire n'ait pas une raison nécessaire. Seulement il n'est pas à la portée de tous les esprits de puiser ces raisons au sein profond et mystérieux de la nature, et, pour ainsi dire, de les arracher au sanctuaire secret de la sagesse, pour les exposer au grand jour[21].

Ce qui est absolument nécessaire ne doit pas manquer de raisons nécessaires. Etant supposée l'assurance de la foi, celles-ci sont à chercher dans la nature créée, qui offre des ressources cachées pour parvenir aux vérités éternelles. Telle est donc l'épistémologie théologique mise en place par Richard dans les premières pages de son *De Trinitate*. Retenons que la quête des « raisons nécessaires » ne relève pas chez lui d'un pur rationalisme, mais suppose une foi vigoureuse et assurée, à laquelle revient d'ailleurs le dernier mot lorsqu'il s'agit de lever une éventuelle contradiction entre la raison et la foi.

Considérons maintenant de quelle façon Thomas d'Aquin utilise et interprète l'affirmation principale du projet de Richard (soulignée dans l'extrait ci-dessus). Il faut d'abord relever que la référence à Richard intervient seulement dans les séries d'objections face auxquelles l'Aquinate élabore ses propres réponses. Cela manifeste sa réticence de fond à l'égard de la thèse du Victorin.

Voyons comment Thomas répond à la question de savoir si la Trinité est accessible à la connaissance naturelle. Dès sa première occurrence dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas refuse que l'affirmation ricardienne puisse être entendue *universaliter*. Une objection la mobilise pourtant à l'appui d'une connaissance naturelle de la Trinité. Thomas y répond de la façon suivante :

> Si l'affirmation de Richard est comprise de façon universelle, de sorte que tout vrai puisse être prouvé par la raison, elle est expressément fausse, car les premiers principes, par soi connus, ne sont pas prouvés. Mais si certaines choses, en soi connues, nous sont cachées, elles sont prouvées par celles qui nous sont mieux connues. Or nous sont mieux connues celles qui sont les

---

[21] Richard de Saint-Victor, *Trin.* I, 4, SC 63, pp. 70-73 (traduction légèrement modifiée).

effets des principes. Mais, à partir des effets créés, la Trinité des personnes ne peut être prouvée, comme on l'a dit. Il reste donc qu'elle ne peut être prouvée d'aucune manière, et toutes les raisons invoquées sont plutôt des adaptations [à notre esprit] que des raisons concluant de façon nécessaire. En effet, une fois écartée par impossible la pensée de la distinction des personnes, demeurera en Dieu la suprême bonté, béatitude et charité[22].

Thomas contre ici Richard à la fois sur la validité logique de son projet et sur ses applications à partir de la perfection de la bonté, la béatitude et la charité divines. A l'inverse de ce qu'affirmait Richard, les réalités nécessaires ne renvoient pas à des raisons nécessaires qui nous soient accessibles ; elles s'imposent à nous, tels les premiers principes, sans pouvoir faire l'objet d'une démonstration *a priori*. Selon l'épistémologie empruntée par Thomas à Aristote[23], les principes ne sauraient faire l'objet d'une démonstration scientifique, mais ils relèvent d'une simple saisie intuitive de l'intelligence.

Une fois écartée toute possibilité de démonstration *a priori*, Thomas fait observer que la démonstration *a posteriori* se trouve elle aussi exclue dans le cas de la Trinité, comme il l'a montré dans le *respondeo*. Le ressort de la solution était alors de souligner que « la raison naturelle ne connaît Dieu qu'à partir des créatures » ; or « tout ce qui est affirmé de Dieu par rapport aux créatures, se rapporte à l'essence et non aux personnes »[24]. La connaissance naturelle ne peut donc parvenir qu'aux attributs de l'essence divine, et non à la Trinité des personnes. Si elle touche aux personnes, ce n'est que de façon indirecte à travers ce qui leur est approprié, comme les attributs de puissance, sagesse et bonté[25].

Considérons maintenant deux textes où Thomas se demande si la foi peut porter sur ce qui est objet de savoir. Dans son traité de la foi au troisième livre des *Sentences*, Thomas récuse qu'elle puisse porter *per se* sur ce qui est su, même s'il arrive de fait que des vérités en soi accessibles à la raison se trouvent aussi offertes de surcroît par la révélation[26]. Par l'analogie de la subalternation d'une science

---

[22] Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, ad 3.

[23] Voir Aristote, *Seconds analytiques*, II, 19, traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, pp. 241-247.

[24] Thomas d'Aquin, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, resp.

[25] L'appropriation est une accommodation légitime, fondée sur une véritable affinité (*convenientia*) entre le *commun* connu et le *propre* visé ; voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 45, a. 6, ad 3.

[26] Voir Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2.

inférieure par rapport à une science supérieure, Thomas rappelle ici de façon expresse que la foi reçoit ses principes de l'autorité divine sans pouvoir les prouver, car leurs raisons propres appartiennent à la science de Dieu. En conséquence, « la parole de Richard [sur les raisons de la foi] doit être comprise d'une preuve non pas suffisante, mais qui persuade en quelque manière »[27]. Notons la valeur persuasive ici retenue par Thomas, car il y renoncera plus tard.

Dans le lieu parallèle des *Questions disputées De veritate*, Thomas concède à Richard que les vérités de foi, *en tant que par soi connues*, ont des raisons nécessaires, bien que celles-ci nous demeurent cachées. C'est pourquoi « les raisons des objets de foi sont ignorées de nous, mais sont connues de Dieu et des bienheureux, qui n'en possèdent pas la foi mais la vision »[28]. Telle est la façon dont Thomas sauve l'affirmation de Richard en réinterprétant sa clause restrictive finale : les raisons nécessaires « échappent, pour le moment, à notre perspicacité », au sens où elles ne nous seront dévoilées que dans la vision de Dieu. Richard entendait pour sa part ce délai du décalage entre l'appréhension commune des vérités de la foi et les acquis d'une investigation théologique approfondie.

Nous parvenons finalement à la question de la *Somme de théologie* où Thomas examine à nouveau si la raison naturelle peut parvenir à la connaissance de la Trinité (Ia, q. 32). L'argument central de Thomas reste le même que celui développé jadis dans le *Commentaire des Sentences*. Là encore, la phrase clé de Richard intervient au préalable dans une objection[29], illustrée par trois arguments fréquemment avancés pour prouver la Trinité des personnes : *primo* l'infinité de la bonté divine se communique infiniment dans la procession des personnes, *secundo* la possession joyeuse des biens n'a pas lieu sans société, *tertio* la manifestation de la Trinité des personnes est possible à partir de la procession du verbe et de l'amour dans notre esprit – telle est précisément la voie d'Augustin suivie par Thomas.

La réponse apportée ensuite par ce dernier à l'objection opère une distinction importante entre deux types de raisons : les « raisons suffisantes » et les « raisons de convenance ». Ces dernières ne prouvent pas de façon suffisante la donnée première (*radix*), mais celle-ci étant posée, elles montrent que les effets conséquents lui « conviennent » (*congruere*). Le premier type de raisons permet notamment de prouver que Dieu est unique, tandis qu'il appartient au second type de

[27] Thomas d'Aquin, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3.

[28] Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 1.

[29] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

« manifester » la Trinité, car celle-ci étant posée, ces raisons lui « conviennent ». D'où le statut non probant de chacun des trois arguments avancés en objection :

> La bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures, car produire à partir de rien relève d'une vertu infinie. Si donc la bonté infinie de Dieu se communique, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il procède de Dieu quelque chose d'infini, mais quelque chose qui reçoive selon son propre mode la bonté de Dieu. – De même aussi l'affirmation selon laquelle sans société, il n'y a possession joyeuse d'aucun bien, n'a lieu d'être que lorsqu'en une personne ne se rencontre pas la parfaite bonté ; aussi, pour la pleine bonté de la joie, a-t-elle besoin d'un autre qui lui soit associé. – Enfin, la similitude de notre intellect ne prouve pas de façon suffisante quelque chose au sujet de Dieu, parce que l'intellect ne se trouve pas de façon univoque en Dieu et en nous. Aussi Augustin affirme-t-il [*In Ioan.* VI, 64] que c'est par la foi qu'on parvient à la connaissance, et non l'inverse[30].

Aux yeux de Thomas, les deux premiers arguments sont mal ajustés à la manifestation de la foi trinitaire, car ils peuvent être aisément renversés et exposent par suite la foi trinitaire au mépris – risque explicitement dénoncé dans le corps de la réponse. Le troisième argument, à savoir la similitude du verbe et de l'amour tirée d'Augustin, intervient en revanche à sa juste place, comme une manifestation convenable de la foi trinitaire.

Force est donc de reconnaître que Thomas ôte finalement aux prétendues raisons nécessaires jusqu'à leur valeur persuasive, jadis accordée dans le *Commentaire des Sentences*. Cet usage risquerait d'être désastreux pour la foi, car *primo* ces raisons ne peuvent être probantes en logique rigoureuse, et *secundo* elles peuvent même permettre au non-croyant de conclure à l'inverse de la foi trinitaire. Pour respecter le propos de Richard, il convient toutefois de rappeler ici que le Victorin n'a jamais envisagé les raisons qu'il avance comme capables d'opérer sans une prémisse de foi.

A l'issue de cette clarification épistémologique, nous connaissons les motifs de la résistance de Thomas à l'égard de toute déduction apparente de la Trinité à partir de la béatitude divine, parfaitement identique à l'essence divine. Il est donc impossible d'envisager la jonction qu'il opère, dans la *Somme de théologie*, entre le traité sur

---

[30] Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

l'essence divine (q. 2-26) et le traité sur la distinction des personnes (q. 27-43), comme un passage nécessaire ou une quelconque déduction de l'Unité vers la Trinité. L'enchaînement ne relève pas non plus d'une distinction entre philosophie et théologie, car toute l'approche de Dieu se déploie à partir de la Révélation. A l'écart de la logique des « raisons nécessaires », Thomas n'entend aucunement déduire la Trinité à partir de l'Unité divine.

La double considération de l'essence divine et de la distinction personnelle suit la nécessité, manifeste dès le IVe siècle, de combiner l'affirmation de la substance commune aux Trois et l'affirmation des propriétés qui manifestent la distinction des Trois. Pour envisager la Trinité, il faut ainsi combiner le *commun* et le *propre*. Une telle stratégie se rencontre déjà dans le *Contra Eunomium* de Basile de Césarée ; elle fut transmise à l'Aquinate à travers Jean Damascène[31]. Notre humaine manière de connaître, qui procède de façon discursive et par combinaison, exige un tel enchaînement : Dieu en son essence commune, puis Dieu en la distinction des trois personnes divines. L'intégration de la considération de l'essence commune dans la théologie trinitaire proprement dite se fera ensuite par la doctrine thomasienne de la relation subsistante. Par ce biais, tout ce qui a été affirmé auparavant de l'essence divine se trouve intégré dans la compréhension de la personne divine en sa constitution propre[32].

4. Procession, relation, personne : une élaboration spéculative

L'apport fondamental de l'Aquinate consiste dans la séquence d'analyse par laquelle il rend compte de la vie trinitaire : l'acte d'être à l'origine d'un autre ou le fait de recevoir son origine d'un autre (*Somme de théologie*, Ia, q. 27), la relation mutuelle fondée sur une telle origine et son rôle dans la distinction des vis-à-vis (q. 28), la personne ou l'hypostase ainsi constituée, identique à la relation dans la mesure où cette relation très singulière n'est pas accidentelle mais subsistante (q. 29). Sans reprendre pas à pas l'analyse thomasienne, reformulons ses déterminations principales.

---

[31] Voir Jean Damascène, *De fide orthodoxa* III, 6 ; Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 40, a. 3.

[32] Voir G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, pp. 58-63.

La procession

Comment penser une origine en Dieu sans diversité substantielle, comme le requiert la confession de la consubstantialité trinitaire ? Thomas s'appuie tout d'abord sur Jn 8,42 : « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens ». Le texte de Jean laisse entendre une différence entre « sortir » et « venir » : *sortir* évoque probablement l'origine éternelle à partir du Père, tandis que *venir* désigne plutôt l'envoi dans le monde, qui relaie cette éternelle origine. Le recourt à la notion de « procession » se justifie ainsi en premier lieu au plan scripturaire par le vocabulaire johannique.

La « procession » n'est pas à entendre comme un mouvement local, un simple déplacement d'un point à un autre. Elle recouvre un acte intradivin où le Fils tire son origine du Père. La procession est donc au sens propre l'acte d'origine entre un principe et ce qui en provient. Il faut toutefois établir une distinction plus fine entre deux types d'actions : l'action qui produit un effet sur autre chose (chauffer quelque chose) et l'action immanente dont le terme n'est pas séparé de l'agent (sentir, penser, décider, aimer). La première produit un terme extérieur à son principe (le fer chauffé à blanc) ; la seconde produit un terme intérieur (le concept, la décision, l'amour).

Penser l'origine du Fils à partir du Père exige de se référer à une action où le terme produit demeure immanent au principe de l'action, car le Fils demeure consubstantiel au Père. Or la procession la plus immanente que l'on peut rencontrer dans l'ordre créé est l'émanation intellectuelle. En effet, le concept produit par l'intellect lui demeure interne et lui est totalement approprié. C'est pourquoi l'acte d'intellection paraît propre à signifier l'origine du Logos en Dieu Trinité, nonobstant la différence incommensurable entre les créatures et Dieu.

La Révélation johannique enseigne que le *Logos* de Dieu est aussi le *Fils Unique* du Père. Ces deux noms du Christ Jésus (*Logos* et *Fils Unique*) fondent la possibilité de combiner deux similitudes pour approcher le mystère de l'éternel engendrement en Dieu : d'une part, la conception humaine d'une parole intérieure et, d'autre part, la génération humaine d'un enfant. Les deux similitudes s'équilibrent mutuellement : la *conception* d'une parole intérieure permet d'envisager la génération comme un processus dont le terme demeure *immanent* à son principe, tandis que la *génération* humaine exprime fondamentalement l'*unité de nature* entre ce qui procède et son principe[33].

[33] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 1-2.

Demeure toutefois une différence de taille : tandis que l'unité de nature entre les hommes est seulement une unité spécifique, selon laquelle divers individus partagent la même espèce, l'unité de nature entre les trois personnes divines est une unité numérique, selon laquelle chaque personne subsiste par l'unique acte d'être de la divine essence. Leur unité d'être est donc beaucoup plus radicale que l'appartenance commune de trois individus humains à la même nature.

Chez nous, l'opération de la volonté qui aime constitue une activité différente par rapport à celle de l'opération intellectuelle. Décrypter un phénomène et aimer quelqu'un sont deux actes fort différents. L'intentionnalité développée de part et d'autre, c'est-à-dire le mode propre de la référence intérieure à la réalité visée, n'est pas la même. On ne résout pas l'équation mathématique d'un phénomène mesurable comme on ressent une rencontre amoureuse. Bien qu'en Dieu, intelligence et volonté soient identiques à l'unique nature divine, il existe aussi en Dieu un certain *ordre* d'origine entre l'acte de connaître et l'acte d'aimer. Chez nous, l'amour suppose une connaissance de l'objet aimé. Lorsqu'on transpose analogiquement ces deux opérations de l'esprit humain à la vie divine, c'est précisément cet ordre d'origine qui est retenu : l'intellect, son concept, son amour. Une telle analogie à trois termes ne vise pas à prouver la Trinité, ni à l'induire à partir de la vie de notre esprit humain, mais à soutenir notre visée du mystère par une logique accessible à notre raison, afin d'envisager la troisième personne de la Trinité comme l'Amour issu du Père et de son Verbe[34].

Cela peut être confirmé par une autre voie. Lorsqu'il s'agit de Dieu, la génération ne saurait être complète sans que l'amour l'accompagne, comme chez les parents humains dignes de ce nom. Même si la nativité éternelle du Fils est un acte nécessaire, dont le principe formel est la nature divine possédée par le Père et tout entière communiquée au Fils, l'amour ne saurait être étranger à cet acte paternel. Le motif d'un amour éternellement conjoint à la génération divine désigne l'origine de l'Esprit à partir de l'amour du Père pour son Fils. Connexe à la génération éternelle du Fils comme le Verbe du Père, l'Esprit procède comme l'unique Amour issu du Père et du Verbe. Il faut toutefois distinguer avec précision l'amour comme *opération* et l'amour comme *terme* personnel. L'opération d'amour n'est pas réellement distincte du Père et du Fils, mais de cet acte éternel d'amour mutuel procède l'Esprit, l'Amour constitué une personne réellement distincte du Père et du Fils.

[34] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 27, a. 3.

Outre la tradition reçue des Pères, notamment les Cappadociens et Augustin, la doctrine thomasienne de la relation doit beaucoup à Aristote et à Boèce. L'appréhension philosophique de la relation s'inscrit à l'intérieur d'une distribution des modalités d'être en dix catégories. Celles-ci sont dix manières selon laquelle l'être se laisse énoncer dans la langue grecque et ses dérivés : substance (substrat/essence), quantité, qualité, relatif, lieu, temps, position, avoir, action et passion. Que les relations éternelles entre les personnes divines soient réelles, et pas seulement projetées par notre raison, constitue pour l'Aquinate une donnée de la tradition de la foi[35]. L'explication du fait demeure cependant matière à recherches théologiques.

Les relations de raison sont établies par notre seule considération, tandis que les relations réelles ne dépendent pas en priorité de notre pensée[36]. La relation réelle s'impose : untel est fils d'untel, untel pèse deux fois plus qu'untel, etc. Une origine naturelle donne lieu à des relations réelles entre le principe d'action et ce qui en provient. L'origine fonde ainsi une relation. Dans la modalité d'être que constitue la relation, il faut distinguer deux aspects : *primo*, le fait d'exister à l'intérieur d'un sujet et en vertu de sa capacité d'être (*inesse*) ; *secundo*, le fait de constituer formellement un rapport à autre chose (*esse ad*). La relation existe dans un sujet comme tout autre accident de la substance. Par exemple, je suis né fils de Sarah, mais à la mort de ma mère, je continuerai probablement d'exister, car cela dépend en priorité de ma substance, source d'un être propre doué d'autonomie. Mais, outre son caractère accidentel, la relation possède aussi sa spécificité caractéristique parmi les genres de l'être : son rapport structurel à un autre. Le formel du relatif ne réside pas dans sa condition d'accident mais dans sa corrélation à quelque chose d'autre, comme entre père et fils, voisin et voisin, double et moitié, etc.

Puisqu'il ne saurait y avoir de l'accidentel en Dieu, en raison de sa simplicité, les relations entre les personnes se réalisent mystérieusement sans être des accidents reçus dans un sujet porteur, mais elles s'identifient tout simplement à l'essence divine, dont l'acte unique est de subsister comme Dieu trinitaire[37]. Seule la seconde dimension de la relation, la plus propre, reste sauve : le rapport à un terme cor-

---

[35] Voir Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 8, a. 1.

[36] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 28, a. 1 ; *De Veritate*, q. 4, a. 5.

[37] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 28, a. 2.

rélatif, appelé le terme « opposé » comme Fils répond à Père, Père à Fils, etc. L'opposition de relation diffère d'autres types d'opposition : ici, l'un des opposés n'écarte pas l'autre, comme c'est le cas entre l'affirmation et la négation, la privation et la possession, ou dans la contradiction de deux termes. En conséquence, chacune de deux relations opposées peuvent être considérées comme parfaites. L'opposition relative n'est donc pas une opposition au sens courant d'une hostilité, mais une opposition logique entre deux termes corrélatifs[38]. Les opposés relatifs l'un à l'autre sont en outre inséparables : l'un ne peut être pensé sans passer par l'autre. S'il s'agit d'une relation réelle, ils sont aussi naturellement inséparables dans la réalité.

Les relations réelles et distinctives en Dieu sont au nombre de quatre : paternité et filiation, spiration (du Père et du Fils) et procession (de l'Esprit). Ces relations distinguent formellement les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit. Cela n'implique pas que la vie trinitaire se résume dans la réalité du mystère à ces quatre relations ; ce serait réducteur. Sans aller trop loin dans une voie descriptive, reconnaissons que la vie divine déploie une éminente richesse relationnelle : paternité et filiation, échanges interpersonnels, amour mutuel, (re) connaissance mutuelle, consentement et gratitude, etc. N'oublions pas, enfin, que la paternité et la filiation sont en Dieu de façon suréminente par rapport à tout ce que nous connaissons de la relation humaine entre parentalité et filiation.

La relation est finalement la seule catégorie dont le spécifique se dit par rapport à un autre, sans modifier fondamentalement la substance. Aussi peut-elle signifier une distinction réelle en Dieu sans pour autant impliquer de réelle division de la substance divine[39]. En effet, on peut penser une *dualité de relatifs* sans penser une *dualité de substrats*, si l'on ne retient de la relation que sa raison propre (*ad aliquid*), sans son mode accidentel (*inesse*). De la sorte, la relation exprime la pluralité en Dieu, sans pourtant la moindre entorse à l'unité et à la simplicité de la substance divine. Cela permet de soutenir rationnellement que la foi trinitaire s'inscrit dans un monothéisme strict : l'essence divine demeure une, unique et indivise.

La personne

Toute l'intelligence de la personne divine dépend de l'ajustement théologique de la relation trinitaire. La généalogie complexe

---

[38] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol*. Ia, q. 28, a. 3.

[39] Voir Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 4.

du vocable de *prosôpon* ou de *persona* a été largement étudiée[40]. Contentons-nous de mentionner quelques présupposés utiles à l'aboutissement thomasien.

Augustin fait un large usage du terme *persona*. Au plan anthropologique, après avoir dans un premier temps estimé que l'union de l'âme et du corps était accidentelle, il parvient finalement à penser l'unité substantielle de la personne humaine. *Persona* devient alors synonyme de *homo* pour signifier l'individu humain avec ses qualités morales. Augustin anticipe déjà la future définition de Boèce. Il affirme ainsi : « L'homme est une substance rationnelle formée d'une âme et d'un corps »[41]. Pour qualifier la *persona* telle qu'elle se trouve en Dieu Trinité, il recourt à son aspect relatif : « Dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distinctifs de chacune des personnes revient à exprimer leurs relations mutuelles »[42]. Cependant, dans le prolongement du plan anthropologique, Augustin estime que *persona* est un terme absolu et non relatif, qui désigne l'individu (une *substantia*), si bien que l'usage trinitaire constitue une exception. Augustin perçoit finement la difficulté de donner un nom commun au Père, au Fils et à l'Esprit précisément en tant qu'ils sont distincts l'un de l'autre[43]. Cette difficulté recouvre une sérieuse aporie logique : puisque le terme de « personne » est un nom générique, attribuable à l'homme et à Dieu, il faudrait pouvoir l'employer à propos de la Trinité avec une différence spécifique, laquelle nous demeure inconnue concernant le Père, le Fils et l'Esprit. Augustin se demande ainsi de trois « quoi » (*quid tres*) faut-il donc parler au sujet du Père, du Fils et de l'Esprit ? Par accommodation, le langage dogmatique a posé une équivalence entre l'*hupostasis* et la *persona*. La distinction relative des personnes divines amorce un dépassement de cette aporie, sans toutefois que la relation soit proprement intégrée à la signification commune de *persona*.

Héritier de ces acquis et fin connaisseur de la culture grecque, Boèce tente d'élaborer une définition rigoureuse de la *persona*, afin de dépasser l'alternative christologique posée par les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Boèce travaille d'abord à établir une définition logique et rigoureuse du concept et aboutit à la suivante : « Si la personne est dans les seules substances, et dans celles qui sont rationnelles, et si toute substance est une nature établie non pas dans

---

40 Voir B. Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Cerf, 2006.

41 Augustin, *De Trinitate*, XV, 7, 11-12, Paris, IEA, BA 16, 1997, p. 447.

42 Augustin, *De Trinitate*, VIII, 1, BA 16, p. 25 ; voir aussi IX, 1.

43 Voir Augustin, *De Trinitate*, V, 9, 10 et VII, 6, 11.

les universelles, mais dans les individuelles, on a trouvé la définition de la personne : substance individuelle de nature rationnelle »[44]. Boèce estime avoir ainsi posé une définition de la personne commune à Dieu, aux anges et aux hommes. Il parvient ainsi à une première approche de l'*analogie* de la personne, sans toutefois marquer suffisamment la *différence* entre le mode divin et le mode humain (ou angélique).

L'Aquinate permet de dépasser l'aporie relevée par Augustin, car il donne les moyens conceptuels de penser que la personne *divine* est structurellement relative, en tant que pur rapport à autrui, constitutif du sujet relatif et identique à la substance commune. Conjointement, l'Aquinate distingue nettement la personne en général et la personne divine, à la différence de Boèce. Seule la personne divine peut être comprise comme une relation distinctive qui subsiste, identique à l'essence divine. La relation n'entre pas ici dans la définition de la personne humaine[45], comme cela adviendra plus tard avec l'essor de la philosophie personnaliste au XXe siècle. Le concept général de personne divine ainsi défini n'est toutefois qu'une catégorie, destinée à être remplie par un mode de provenance et une relation distincte, indicatives de la propriété d'une personne singulière : le Père, le Fils ou l'Esprit. A la question sur la personne divine en général répond ensuite l'étude des propriétés de chacune des trois personnes (q. 33 : le Père ; q. 34-35 : le Verbe-Fils, aussi appelé en propre « Image » ; q. 36-38 : l'Esprit, Amour et Don). En complément indispensable de la question 29 sur la personne, les questions 33 à 38 convoquent sans cesse des similitudes créées tirées des relations interpersonnelles de la paternité et de la filiation, de la connaissance et de l'amour de soi, et enfin de l'amour mutuel.

Conclusion

Les principales vertus de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin sont dues à une grande lucidité initiale sur ses tâches, ses ressources et son mode opératoire. L'Aquinate ne cherche pas du tout à décrire la vie trinitaire ni à faire vibrer ses auditeurs, mais à régler au mieux une théologie discursive sur l'orthodoxie de la foi. Son pro-

---

[44] Boèce, *Contre Eutychès et Nestorius*, 3, dans : *Traités théologiques*, Paris, GF, 2000, p. 75.

[45] Voir Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* Ia, q. 29, a. 4, ad 4 ; C. de Belloy, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les études philosophiques*, 2007/2, pp. 163-181.

pos n'est pas d'expliquer ni de déduire la Trinité, mais d'approcher sa vérité de façon propositionnelle et d'éviter les projections erronées. Nous sommes aujourd'hui plus sensibles aux répercussions anthropologiques et éthiques de la foi trinitaire. Elles n'étaient pas totalement absentes de la théologie de l'Aquinate, mais elles furent en priorité développées dans le registre théologal, en terme de filiation, sous l'influence des missions conjointes du Verbe illuminateur et de l'Esprit d'amour.

■

Ḥokhma 104/2013, pp. 80-97

par Sylvain ROMEROWSKI,
professeur d'Ancien Testament à l'institut biblique de Nogent-sur-Marne

La Trinité dans l'Ancien Testament

La révélation claire et explicite du caractère tri-unitaire de Dieu a attendu l'incarnation du Fils. Ce qui se comprend aisément. A partir de l'incarnation, il n'a fait aucun doute, pour l'ensemble des auteurs du Nouveau Testament et des premiers chrétiens, que Jésus, tout en étant distinct du Père, est Dieu au même titre que le Père. Une fois admise la divinité du Fils, on n'avait plus de mal à concevoir l'Esprit comme une troisième personne divine. Le Dieu du Nouveau Testament est le Dieu trinitaire. Or ce même Dieu s'était déjà révélé à Israël. Même si on ne peut pas s'attendre à trouver un enseignement aussi clair et explicite dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, il serait étonnant que le caractère trine de Dieu ne transparaisse nullement dans le livre de la révélation divine à Israël. C'est ce qu'il nous a été demandé d'explorer dans le cadre de ce colloque sur la Trinité.

Un seul Dieu

L'unicité de Dieu est certainement affirmée dans le texte de Deutéronome 6,4 qui constitue l'un des piliers de la foi juive et que tout Israélite pieux récite chaque jour. Il n'est cependant pas facile de savoir comment le traduire exactement. Faute d'un informateur (un Israélite de l'époque) pour nous apprendre comment cette affirmation était comprise, on doit reconnaître ici une part d'incertitude. Voici les traductions proposées :

– « Le Seigneur notre Dieu est un Seigneur » : cette option paraît peu intéressante.

– « Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur seul », autrement dit : le Seigneur est le seul qui soit notre Dieu.
– « Le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est le seul comme lui », autrement dit : le Seigneur est le seul Dieu qui soit.

Le mot אחד *'eh̠ād* peut en effet signifier « seul » ou « lui seul » (Es 51,2 ; Ez 33,24) ou « un seul » (Ez 37,22), « le seul », « l'unique » (1 Ch 29,1 ; Za 14,9).

La deuxième option souligne que Yahvé doit être le seul Dieu pour Israël sans exclure la possibilité de l'existence d'autres dieux. La troisième est monothéiste. Mais même si l'on retient la deuxième option, il faut se demander pourquoi Israël doit avoir Yahvé pour seul Dieu et replacer cette affirmation dans son contexte historique. Israël doit avoir Yahvé pour seul Dieu parce que c'est Yahvé qui l'a libéré de l'esclavage en Egypte. Mais pas seulement. Les événements qui ont marqué l'Exode ont démontré qu'il n'y a pas d'autre dieu comme Yahvé (Ex 15,11). Yahvé est unique en son genre. Par conséquent, même si l'on comprend le texte comme signifiant qu'Israël doit avoir Yahvé seul pour Dieu, la raison en est qu'il n'y a pas d'autre dieu qui l'égale.

Un ancien rabbin converti à la foi chrétienne soulignait que la formulation de ce texte est tout à fait compatible avec la doctrine de la Trinité car le mot אחד *'eh̠ād* peut désigner une unité composite, comme par exemple dans l'expression « un seul peuple », un peuple étant évidemment composé d'un certain nombre de personnes (Gn 34,46 ; Ez 37,22). Cet auteur indiquait encore que si le texte avait au contraire employé le mot יחיד *yāh̠îd*, la formulation exclurait que Dieu soit trine[1]. Ce dernier point paraît douteux. Avec le mot יחיד *yāh̠îd*, on aurait l'affirmation sans ambiguïté que Yahvé est unique, qu'il n'y a pas d'autre dieu que lui, mais cela pourrait très bien se dire du Dieu trine.

D'autres affirmations monothéistes sont nettes : « Ainsi, tous les peuples de la terre reconnaîtront que c'est le Seigneur qui est Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre » (1 R 8,60), et le thème est récurrent et fortement appuyé dans la seconde partie du livre d'Esaïe.

Pluralité de personnes divines ?

Qu'en est-il de la pluralité des personnes au sein de l'être divin ? C'est une banalité que de dire que l'enseignement de l'Ancien

---

[1] Nous n'avons pas pu retrouver le traité dans lequel ce point de vue était exprimé et citons de mémoire.

Testament sur ce point est infime à côté de celui du Nouveau. Grégoire de Naziance éclairait ce fait en remarquant qu'il était crucial sous l'ancienne alliance d'enseigner à Israël la vérité fondamentale de l'unicité de la divinité dans le contexte d'un monde polythéiste. Nous avons déjà relevé qu'il avait fallu attendre la révélation du Fils par l'incarnation pour que l'idée de la Trinité puisse être bien appréhendée.

On a cependant cherché des traces de révélation de la doctrine dans l'Ancien Testament. Les dogmatiques classiques sollicitent à cet égard divers textes, parfois à juste titre, dans d'autres cas d'une manière qui peut paraître aller au-delà du sens des textes. Certains notent que des textes de l'Ancien Testament présentent quelques affinités avec l'idée, sans l'enseigner véritablement, par exemple Psaume 33,6 ; Aggée 2,5-6[2].

La forme plurielle du nom אֱלֹהִים *'elohîm* est souvent présentée comme un indice de pluralité au sein de l'être divin. De même le pluriel de la première personne en Genèse 1,26. Qu'est-on en droit d'en conclure ? Certains y voient un pluriel de majesté (Joüon, Waltke & O'Connor)[3]. Mais cette analyse est contestée. On ne voit nulle part un roi ou un haut personnage s'exprimer à la première personne du pluriel par exemple. Pour ce qui est du pluriel אֱלֹהִים *'elohîm*, il est difficile de déterminer s'il est significatif. En français, le mot « fonds » – « c'est le fonds qui manque le moins » – s'écrit avec un s final qui est habituellement la marque du pluriel. De même le mot « puits ». L'étymologie peut expliquer ce phénomène. N'empêche que, d'un point de vue synchronique, ces mots paraissent avoir la marque du pluriel, même au singulier. Un phénomène semblable n'est pas à exclure pour le nom אֱלֹהִים *'elohîm*. D'autres mots hébreux ont une forme plurielle tout en ayant une valeur de singulier : en particulier des mots abstraits בַּטֻּחוֹת *batuhôt* « sécurité », בְּתוּלוֹת *b^e^tûlôt* « virginité », זְקֻנִים *z^e^qunîm* « vieillesse » ; ou encore des mots concrets comme שָׁמַיִם *shāmayîm* « ciel », מַיִם *māyîm* « eau », פָּנִים *pānîm* « face ». Il ne paraît pas possible de déterminer quelle est la raison de la forme plurielle du nom אֱלֹהִים *'elohîm*. On notera la présence d'un autre pluriel avec Dieu pour référent en Qohéleth 12,1 et peut-être aussi en Osée 12,1.

Le pluriel de Genèse 1,26 paraît plus intéressant. Si l'on exclut qu'il s'agisse d'un pluriel de majesté, alors le seul référent possible

---

[2] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 2 : *God and Creation*, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 264.

[3] Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, § 136d, et Bruce K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 7.4.3.

dans le contexte, à côté de אֱלֹהִים *'elohîm*, est l'Esprit de Dieu mentionné au verset 2. Nous y reviendrons.

Révélation du Fils dans l'Ancien Testament ?

Nous proposons de considérer d'abord s'il y a des traces de révélation concernant la deuxième personne de la Trinité dans l'Ancien Testament.

Ses trois premiers versets sont souvent cités comme constituant un indice de la doctrine de la Trinité. Mais rien dans le texte ne permet de voir dans la parole divine une hypostase. Il n'est question, en matière de parole divine, que de contenus verbaux, par exemple : « Que la lumière soit ». La parole divine n'est rien d'autre ici que ce que Dieu dit, ce qu'il exprime. Le dire de Dieu extériorise sa pensée, son projet de création. L'acte créateur suppose une pensée préalable, un projet qu'il met en œuvre. En créant, Dieu extériorise sa pensée. D'où la référence à sa parole.

Une autre piste est courante, et ce déjà chez les pères de l'Eglise : elle consiste à voir dans la sagesse de Proverbes 8 le Fils de Dieu. Cette lecture ne nous paraît pas non plus fondée. Dans ce texte, comme ailleurs dans les Proverbes (1,20-33 ; 3,16s ; 9,1-5), la sagesse divine est personnifiée sous les traits d'une femme. On en a pour preuve que c'est aussi le cas de la folie au chapitre suivant (9,13-18). Il n'y a aucune raison de considérer différemment dame sagesse de dame folie à cet égard. Ce texte appelle cependant quelques éclaircissements.

Au verset 22, la Septante et la Syriaque ont traduit : « Le Seigneur m'a créée au commencement de son activité ». Bien des évangéliques traduisent ce verset, comme le faisait déjà la Vulgate : « Le Seigneur me possédait au commencement de son activité ». Ce parce qu'ils identifient généralement la sagesse à la deuxième personne de la Trinité et pour éviter l'idée que cette personne ait été créée. On sait que les Ariens s'appuyaient sur ce texte pour faire de Jésus la première des créatures. Et de même encore les Témoins de Jéhovah de nos jours.

Le verbe קָנָה *QNH* signifie couramment « acquérir », « obtenir », « acheter », « posséder ». Il peut prendre la nuance d'« obtenir par un acte de création » (Gn 14,19.22 ; Dt 32,6 ; Ps 139,13) ou encore d'« obtenir par enfantement » (Gn 4,1). Le verbe est employé à plusieurs reprises dans le livre des Proverbes pour parler de l'acquisition de la sagesse par les humains (1,5 ; 4,5.7 ; 15,32 ; 16,16 ; 17,16 ; 18,15 ; 19,8 ; 23,23). Toutefois ici, nous retenons, comme la TOB, le sens « obtenir par enfantement », donc « engendrer », car, dans la

suite, il est question à deux reprises de l'enfantement de la sagesse à l'aide du verbe חול *H̱WL* « enfanter » (v. 24, 25). La section constituée des versets 22-25 évoque donc la naissance de la sagesse avant la création de l'univers. Nous traduisons : *Le Seigneur m'a donné naissance tout au début de son activité.*

Mais cela soulève la question de ce que l'auteur entend ici par sagesse. La suite du texte, à partir du verset 27, affirme la présence de la sagesse au moment de la création et peut-être sa participation à l'œuvre créatrice (le sens du terme parfois rendu par « artisan » au v. 30 est débattu). La sagesse peut alors désigner l'attribut divin de sagesse. Mais cela ne convient pas aux versets 22-25 : il ne paraît pas approprié de dire que Dieu a enfanté cet attribut. Qu'est donc la sagesse aux versets 22-25 ?

Le terme hébreu est polysémique et l'auteur des Proverbes exploite abondamment cette polysémie. Dans ce livre, le mot peut désigner l'attribut divin de sagesse (3,19), la sagesse humaine, dont il est parfois précisé que c'est Dieu qui l'accorde (2,6 ; 3,5.13 ; 10,13.23), le contenu de sagesse révélé par Dieu aux humains (1,20-33), et en particulier le contenu du livre des Proverbes[4]. Nous proposons de considérer qu'en Proverbes 8,22-25, le terme désigne un contenu, plus précisément le projet de création que Dieu a formé dans sa sagesse. Ne dit-on pas en français : « concevoir un projet » ? La sagesse enfantée, c'est le projet conçu par Dieu dans sa sagesse et qu'il a mis en œuvre par son activité créatrice. Son caractère éternel est bien souligné au verset 23. Cette conception éternelle est incluse dans l'activité divine mentionnée au verset 22.

Les textes de Genèse 1 et Proverbes 8 ne parlent donc pas de la deuxième personne de la Trinité. On peut cependant pousser un peu plus loin la réflexion. Car il faut se poser les questions suivantes. Comment Dieu, dont l'être est simple, s'il est un et seulement un, peut-il extérioriser une pensée, communiquer une parole, puis entrer en relation avec la création sans altérer son être ? Et a fortiori, comment peut-il créer sans altérer son être ? Comment Dieu peut-il même penser avant de parler et de créer ? Et comment peut-il se penser ? Se penser, c'est prendre une certaine distance par rapport à soi ; c'est être à la fois sujet pensant et objet de la pensée. Tout cela n'est possible, comme le souligne Van Til dans ses divers écrits, que si Dieu n'est pas seulement un, mais si la pluralité est déjà présente en son être. Autrement dit, Genèse 1 et Proverbes 8 ne parlent pas du Fils,

---

[4] Voir Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs, Chapters 1-15*, Grand Rapids, Eerdmans, pp. 86-87.

mais les affirmations contenues dans ces textes impliquent que Dieu n'est pas seulement un, qu'il est aussi pluriel.

Il est sans doute difficile de l'établir par un raisonnement serré. Et nous appréhendons cette idée à la lumière de la révélation plus complète de la doctrine de la Trinité dans le Nouveau Testament. Van Til le soulignait également : on ne peut aboutir à la formulation de la doctrine de la Trinité par un raisonnement humain indépendamment de la révélation[5].

La métaphore johannique de la Parole au sujet de Christ va dans le sens de ce propos. Par la parole, nous extériorisons notre pensée. Le Fils extériorise les décrets du Père, il les exprime. Puis l'Esprit les réalise dans la création. Le Fils apporte ainsi la médiation entre la pensée du Père et la mise en œuvre de cette pensée par l'Esprit dans la création. Si Dieu n'était pas trine, on peut penser qu'il ne pourrait pas extérioriser sa pensée tout en demeurant lui-même, et qu'il ne pourrait pas s'impliquer dans une relation avec un autre, et donc qu'il ne pourrait pas créer sans que quelque chose soit altéré en son être. Parce qu'il y a le Fils, le Père peut extérioriser sa pensée en demeurant lui-même ; et le Fils demeure lui-même, dans le Père.

La parole organise, distingue, classe, ordonne le réel. On peut penser que le Fils Parole joue un rôle similaire, permettant à Dieu de porter un regard sur lui-même et d'avoir conscience de lui-même. Par le Fils s'effectue la distanciation nécessaire de Dieu par rapport à lui-même pour se penser et se connaître. Le Fils est comme le sens exprimant l'être du Père, sens à la fois distinct de la réalité signifiée, du Père, et en même temps en correspondance parfaite avec cette réalité puisqu'il possède l'être même de Dieu. Et le Fils permet aussi au Père de penser autre chose que lui-même.

Dans la même veine, on peut mentionner l'argument de Justin Martyr dans son dialogue avec le juif Tryphon. Lorsque Dieu se manifeste dans l'Ancien Testament, notamment par les théophanies, il faut considérer que c'est le Fils de Dieu qui se révèle ainsi, ce pour préserver la transcendance du Père, son invisibilité et le fait qu'il est indicible[6]. Justin est suivi en cela par Théophile d'Antioche, Irénée et Tertullien. Athanase et les Cappadociens ont objecté que le Fils est tout autant invisible que le Père. Il est vrai que le Fils est tout autant transcendant que le Père. Mais nous dirons qu'il est nécessaire qu'un

---

[5] *In Defense of the Faith*, vol. V, *An Introduction to Systematic Theology*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1978, p. 230.

[6] Justin Martyr, *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon*, Paris, Cerf, 1991, pp. 127-128.

autre que le Père révèle le Père pour que la transcendance divine soit préservée. Autrement dit, s'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, il ne pourrait pas se révéler sans porter atteinte à sa transcendance.

Ajoutons que ce genre de considérations n'a pas échappé à certains maîtres rabbiniques et penseurs juifs[7]. Ce serait un sujet à creuser et élaborer.

L'Ange du Seigneur

Parmi les théophanies, certaines sont particulièrement intéressantes pour notre sujet, ce sont les manifestations de l'Ange du Seigneur. L'expression peut désigner un simple ange. Mais dans certains textes, un personnage particulier apparaît sous cette désignation, qui est identifié au Seigneur lui-même.

Lorsque Hagar fuit sa maîtresse Sara, l'Ange du Seigneur s'adresse à elle et Hagar considère que c'est le Seigneur qui lui a parlé (Gn 16,7-15). Lorsque Abraham est sur le point d'offrir Isaac en sacrifice, l'Ange du Seigneur intervient pour l'arrêter (Gn 22,9-18) et lui dit : « J'ai reconnu que tu crains Dieu et que tu ne *m'*as pas refusé ton fils, ton unique » (v. 12). L'Ange ne dit pas qu'Abraham n'a pas refusé son fils à Dieu, mais à lui-même. Puis il parle comme Dieu, en jurant par lui-même plutôt que par Dieu (v. 15-18). L'Ange de Dieu apparaît à Jacob et lui déclare : « Je suis le Dieu de Béthel, où tu as oint une stèle, où tu m'as fait un vœu » (Gn 31,10-13). A Péniel, un individu lutte avec Jacob (Gn 32,25-33). Jacob déclare ensuite : « J'ai vu Dieu face à face » et Moïse précise que Dieu a frappé Jacob à l'articulation de la hanche (v. 31.33). Le prophète Osée rappelle l'événement en disant que Jacob a lutté avec Dieu, qu'il a lutté avec un ange (Os 12,5). Osée considère donc que l'individu était l'Ange du Seigneur et il l'identifie au Seigneur. A Horeb, l'Ange du Seigneur apparaît à Moïse dans un buisson en flammes (Ex 3,2). Puis il est dit que Dieu se tient à l'intérieur du buisson et que sa présence rend le lieu saint (v. 3-4), puis c'est Dieu qui dialogue avec Moïse (v. 5ss). La mention de l'Ange du Seigneur au verset 2 n'a aucune pertinence si cet Ange n'est pas Dieu, puisqu'aucune action ne lui serait alors attribuée dans la suite du récit. Il faut donc considérer que l'Ange est la forme sous laquelle Dieu apparaît : c'est une théophanie.

Lors de l'Exode, le Seigneur marche devant le peuple pour le guider, le jour dans la colonne de nuée, la nuit dans la colonne de

---

[7] Voir par exemple Rabbi Tzwi Nassi (Hirsch Prinz), *Le grand mystère ou comment trois peuvent-ils être un ?*, Londres, Messianic Testimony, sans date.

feu (Ex 13,21). Puis le récit dit : « L'Ange du Seigneur qui allait devant le camp d'Israël partit et alla derrière eux ; et la colonne de nuée partit de devant eux et se tint derrière eux » (Ex 14,19). Ici, de nouveau, la mention de l'Ange du Seigneur est interchangeable avec celle du Seigneur. De même, plus loin, c'est encore l'Ange du Seigneur qui marche devant Moïse pour conduire le peuple (Ex 32,34).

Le texte d'Exode 23,20-23 doit retenir notre attention. Il fait partie de la section 23,20-33 qui clôture le code de lois formant le contenu du livre de l'alliance et qui débute en 20,22. La section qui ouvre le code porte sur les autels qui devront être bâtis là où le Seigneur rappellera son nom et se manifestera à son peuple (20,24). Elle forme une inclusion avec la section finale qui mentionne l'Ange du Seigneur par lequel Dieu est présent avec son peuple et qui a le nom du Seigneur en lui (23,20-23). Ici encore, l'Ange marche devant le peuple pour le conduire et le protéger. En outre, l'Ange tient la place de Dieu pour le peuple : Israël doit lui obéir et, s'il ne le fait pas, l'Ange ne lui pardonnera pas ses péchés (v. 21). Dieu déclare : « Mon nom est en lui » (v. 21). Ceci pourrait simplement vouloir dire que l'Ange est le représentant de Yahvé. Mais le lien avec 20,24 implique que l'expression vise à souligner que l'Ange est Dieu présent avec son peuple. Ce que confirment les textes déjà considérés, ainsi que les deux suivants.

Dans l'épisode où Gédéon est investi de la mission de délivrer Israël des Madianites, les mentions de l'Ange du Seigneur alternent avec celles du Seigneur de manière qui les fait paraître interchangeables (Jg 6,11-24). En particulier, c'est l'Ange du Seigneur qui apparaît à Gédéon (v. 11-12), puis c'est le Seigneur qui se tourne vers lui et lui parle (v. 14). Dans le récit de l'annonce de la naissance de Samson de même, l'Ange du Seigneur apparaît aux futurs parents (Jg 13,2-20). Lorsque Manoah reconnaît que c'était l'Ange du Seigneur, il s'écrie : « Nous allons certainement mourir, car nous avons vu Dieu » (v. 21-22).

Enfin, dans une vision, Zacharie voit le grand prêtre Josué comparaître au tribunal céleste. Il se tient devant l'Ange du Seigneur (Za 3,1) qui occupe ainsi la place de Yahvé, celle du juge. A la droite du grand prêtre se tient l'accusateur, sorte de procureur de la cour céleste. Le récit se poursuit par ces mots : « Yahvé dit à l'accusateur : 'Que Yahvé te réprime' ». Yahvé s'adresse à Yahvé. Ici, l'Ange de Yahvé est à la fois identifié à Yahvé et distingué de lui. Il y a Yahvé, et son Ange aussi nommé Yahvé. De même au chapitre 1, l'Ange est distinct de Yahvé (Za 1,12s).

Considérons maintenant une vision de l'apôtre Jean dans l'Apocalypse (10,1-11). Un ange impressionnant apparaît à l'apôtre. Il est *vêtu d'une nuée* et *ses jambes sont semblables à des colonnes de feu* (10,1). Voilà une allusion claire à la colonne de nuée qui avait guidé les Israélites dans le désert et qui devenait la nuit une colonne de feu. Nous avons vu que l'Ange du Seigneur se tenait dans cette nuée lors de l'Exode (Ex 14,19) et qu'il marchait devant le peuple pour le guider dans ses pérégrinations jusqu'à la conquête du pays promis (Ex 23,20-23). L'Ange qui apparaît à Jean est donc l'Ange du Seigneur. On sait qu'il y a nombreuses allusions à l'Exode dans le cycle des sept trompettes dans lequel s'insère cette vision. Le peuple de Dieu de la nouvelle alliance vit selon Jean une nouvelle traversée du désert, en route vers une nouvelle terre promise. L'Ange ici correspond à celui qui avait conduit Israël tout au long de sa marche dans le désert : le nouveau peuple de Dieu est lui aussi conduit par l'Ange du Seigneur dans sa marche.

Nous avons vu aussi que l'Ange du Seigneur dans l'Ancien Testament paraît être une théophanie. Or le feu et l'arc-en-ciel, mentionnés au verset 1, sont des signes théophaniques. Ils accompagnaient notamment l'apparition de la gloire divine à Ezéchiel (Ez 1,27-28). L'arc-en-ciel environne d'ailleurs le trône du Dieu créateur en Apocalypse 4,3. La vision d'Ezéchiel 1–3 est à l'arrière-plan de la vision de Jean. En effet, dans notre texte, l'ange tient à la main un petit livre ouvert (10,2) qu'il remettra à Jean (10,8ss), dans une scène qui ressemble à la vision reçue par Ezéchiel lors de sa vocation (Ez 2,9–3,3). Dans cette vision, le prophète recevait un rouleau qu'il devait consommer, comme Jean va devoir le faire du livre. Or, c'est la Gloire du Seigneur, elle aussi environnée d'un arc-en-ciel (Ez 1,28), qui remettait ce rouleau à Ezéchiel. L'ange joue donc ici pour Jean le rôle de la Gloire du Seigneur. Cet ange est une théophanie. Et c'est l'Ange du Seigneur.

Enfin, notre ange a un visage comme le soleil (v. 1). Ce trait est déjà apparu précédemment dans l'Apocalypse, dans la description du Ressuscité au chapitre 1 (v. 16). L'Ange qui apparaît ici à Jean est donc une christophanie.

En conclusion, Jean considère que l'Ange du Seigneur est une théophanie et une christophanie. Autrement dit, l'Ange du Seigneur est une manifestation de Dieu, et c'est plus précisément le Fils qui se manifeste ainsi.

Ezéchiel, Daniel et l'Apocalypse

Revenons à la vision reçue par Ezéchiel au moment de sa vocation (Ez 1). Dans l'orage apparaît un char volant dans un vent de tempête, dans une grosse nuée. Il est entraîné par quatre êtres vivants au milieu desquels circule le feu, et comporte quatre roues gigantesques. Au-dessus de la tête des quatre êtres vivants, la voûte céleste et, par-dessus, un trône à l'aspect du saphir sur lequel siège un personnage ressemblant à un homme, entouré de feu et d'une clarté semblable à l'arc-en-ciel. Le personnage est identifié comme une apparition de la Gloire du Seigneur.

En Daniel 7, cette vision de la Gloire divine se dédouble en deux personnages. D'une part y figure sur un trône un personnage caractérisé par une grande longévité, un « vieux de jours ». Le trône est semblable à des flammes de feu et un fleuve de feu en jaillit (Dn 7,10-11). Il possède des roues elles aussi semblables au feu. Le trône, les roues, le feu sont des traits communs avec la vision d'Ezéchiel. Le personnage siégeant sur le trône est donc le même : la Gloire du Seigneur. Mais, dans la vision de Daniel, apparaît un second personnage, qui ressemble à un humain, un « comme un fils d'homme ». Il vient sur les nuées vers le personnage assis sur le trône (Dn 7,13). La ressemblance à un homme était aussi un trait de la Gloire divine en Ezéchiel 1. On assiste donc, dans la vision de Daniel, à un dédoublement en deux personnages de la Gloire divine qui était apparue à Ezéchiel.

Ces deux personnages se trouvent ensuite superposés dans la vision du Ressuscité au début de l'Apocalypse. Le Ressuscité est semblable à un homme (Ap 1,13). Mais il a aussi la tête et les cheveux blancs comme laine blanche, comme neige, de même que le personnage siégeant sur le trône dans la vision de Daniel (Dn 7,9). Les cheveux blancs peuvent évoquer la grande longévité. Il a les yeux comme une flamme de feu, un trait qui renvoie encore à la description du premier personnage de la vision de Daniel qui apparaissait au sein du feu (Dn 7,9-10). On peut ajouter que la voix résonnant comme le bruit de grosses eaux (Ap 1,15) était un trait du Seigneur dans la vision d'Ezéchiel (Ez 1,24). Jean identifie ainsi le Ressuscité à la Gloire du Seigneur, ainsi qu'au « vieux de jours » et au « comme un fils d'homme » de Daniel 7.

La vision de la Gloire du Seigneur dans la vision d'Ezéchiel qui se dédouble en deux personnages chez Daniel, c'est comme l'Ange du Seigneur, à la fois identifié au Seigneur et distinct de lui. Yahvé

est un, unique. Mais il n'est pas seulement un. L'Ancien Testament indique déjà, quoique de manière ténue, qu'il y a Yahvé et Yahvé.

Ainsi, avec l'Ange du Seigneur théophanique et le dédoublement chez Daniel de la vision de la Gloire divine d'Ezéchiel, on a dans l'Ancien Testament des indices d'une pluralité de personnes divines.

Le Psaume 110

On peut encore mentionner ici le verset 1 du Psaume 110 : quel personnage David pouvait-il appeler son Seigneur, lorsqu'il affirme que Yahvé a fait une déclaration à son Seigneur ? D'après la suite du psaume, il s'agit d'un roi. Jésus devait citer ce texte pour montrer aux pharisiens que le Messie ne pouvait pas être un simple descendant de David : dans la mesure où celui-ci l'appelle son Seigneur, le Messie doit être plus qu'un simple homme (en présupposant le principe admis dans cette culture selon lequel un descendant est nécessairement inférieur à son ancêtre).

L'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament

Considérons maintenant la question de l'Esprit de Dieu. L'étude est semée d'embûches et il convient d'emblée de signaler certains pièges.

La polysémie et la confusion des propriétés des divers types de référents

Le premier piège est celui de la polysémie. Le mot רוּחַ *rûah̲* est polysémique. Il peut désigner le vent ; le souffle respiratoire des créatures terrestres ; l'esprit humain siège des facultés comme l'intelligence, l'imagination et la volonté, ou siège des dispositions intérieures ; un état d'esprit comme dans l'expression « un esprit de prostitution » (Os 4,12 ; 5,4) ; il peut encore désigner une créature angélique ou démoniaque. Lorsqu'il est question de la רוּחַ *rûah̲* de Dieu, le mot peut désigner le souffle respiratoire de Dieu et il s'agit alors d'un anthropomorphisme ; l'esprit de Dieu comme siège de l'intelligence et de la volonté ; puis il y a tous ces textes où l'Esprit de Dieu est mentionné pour évoquer la présence de Dieu et sa puissance en action dans le monde, l'être en relation de Dieu avec les humains, en particulier pour agir en ou envers son peuple ou en des membres de son peuple.

Une erreur courante consiste à confondre les différents usages du terme ou à s'imaginer que les Israélites ne les distinguaient pas vraiment. Et même, il arrive qu'on confonde les différents référents du mot en attribuant une propriété de l'un des référents à un autre référent. C'est l'erreur de Daniel Lys. En effet, constatant que l'hébreu utilise ce mot tantôt pour le souffle respiratoire, tantôt pour l'esprit humain, D. Lys déduit qu'on ne peut pas plus définir l'esprit que la respiration en termes d'entités, mais qu'il faut les définir tous deux en termes de relation[8]. Le raisonnement est bien le suivant : lorsque le mot désigne le souffle respiratoire, il ne s'agit pas d'une entité ; donc lorsque le même mot désigne l'esprit humain, il ne peut pas non plus s'agir d'une entité.

L'exemple suivant illustrera le caractère fallacieux du raisonnement. Si l'on dit : « En 1539, François Ier a édicté l'ordonnance de Villers-Cotterêts pour réorganiser la justice et prescrire l'usage du français au lieu du latin dans les tribunaux », va-t-on en déduire que François Ier était un médecin, puisque ce sont les médecins qui rédigent des ordonnances ? Bien sûr que non ! Du fait que le mot « ordonnance » peut désigner un écrit dans lequel des médicaments sont prescrits à un malade, et que de telles ordonnances sont nécessairement rédigées par un médecin, on n'est pas autorisé à déduire que, lorsque le même mot désigne un texte législatif, il s'agit d'un texte rédigé par un médecin. De même, le fait que le même mot hébreu peut désigner tantôt le souffle respiratoire qui n'est pas selon Lys une entité, tantôt l'esprit humain, n'implique aucunement que les Israélites ne concevaient pas l'esprit humain comme une entité.

Daniel Lys ne s'arrête pas là. Commentant le texte d'Ezéchiel 36,26-27, il écrit : « Or, si notre terme évoque le centre décisif de l'être, il exprime aussi la simple respiration vitale ; en sorte que Dieu, voulant réanimer ses enfants pour qu'ils obéissent à ses lois, leur donne un [*sic*] *rûaẖ* nouvelle en leur donnant sa *rûaẖ* : ceci ne voudrait rien dire si nous avions affaire à des entités (plus ou moins statiques), l'une divine et l'autre humaine… »[9] Pour lui, il n'y a ici d'esprit que relationnel[10]. Parce que le terme évoque la simple respiration vitale, il ne peut pas non plus s'agir d'entités lorsqu'il est question de l'esprit humain ou de l'Esprit divin. Le raisonnement est tout autant fallacieux.

---

[8] Daniel Lys, *Rûach, le Souffle dans l'Ancien Testament*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 396.

[9] *Op. cit.*, p. 141.

[10] *Op. cit.*, p. 350.

En outre, pourquoi donc cela « ne voudrait-il rien dire » ? Pourquoi ne peut-on pas concevoir que l'esprit humain soit ici une entité immatérielle distincte du corps et siège de l'intelligence, des dispositions intérieures, de la volonté, etc., et que le mot « cœur », qui apparaît en parallèle, désigne le complexe de ces dispositions intérieures ayant leur siège en l'esprit ? Le texte se lit fort bien dans cette optique : on peut comprendre que Dieu (son Esprit) vient agir en la personne pour transformer cet esprit humain en changeant radicalement ses dispositions fondamentales, afin que la personne se tourne vers Dieu et se mette à vivre dans l'obéissance à ses lois.

L'atomisation du référent

Un deuxième piège consiste à vouloir distinguer à l'excès les référents. Dans le livre des Juges, l'Esprit de Dieu surgit de manière soudaine pour communiquer une force surhumaine à des individus particuliers pour leur permettre d'accomplir une tâche ponctuelle. Dans d'autres textes, il vient demeurer de manière permanente en des individus et leur communique la sagesse. C'est en particulier le cas pour le Messie chez Esaïe. Le don de l'Esprit finit même par être promis à l'ensemble du peuple. Lynell Zogbo en conclut que l'expression « Esprit de Dieu/Yahvé » ne désigne pas le même concept dans ces divers cas[11]. Beaucoup de spécialistes pensent que, dans des textes comme ceux des Juges, l'Esprit de Dieu désigne simplement une force, un pouvoir impersonnel, et non pas un agent[12]. Puis le concept évoluerait au cours du temps. רוּחַ *rûah* Yahvé dans le livre des Juges ne serait donc pas identique à רוּחַ *rûah* Yahvé chez Esaïe ou Joël. Et L. Zogbo préconise qu'on traduise différemment cette expression dans les deux types de contextes, allant jusqu'à suggérer la traduction « force » dans les Juges puis « esprit » chez les prophètes.

Cela appelle plusieurs observations. Tout d'abord, le thème de l'Esprit demeurant de manière permanente sur des individus et leur communiquant la sagesse apparaît dès l'époque de Moïse : l'Esprit repose sur Moïse, puis aussi sur les soixante-dix responsables qu'il s'adjoint pour le seconder dans sa tâche et porter avec lui la charge du peuple (Nb 11). Il s'agit bien ici d'une activité permanente de

---

[11] Lynell Zogbo, « Idéologie et traduction : le cas de *roûah* *'elôhim* et de *roûah YHWH* dans l'Ancien Testament », *Cahiers de traduction biblique*, 35 (2001), pp. 13-25.

[12] Geoffrey W. Bromiley, « Holy Spirit », *The International Standard Bible Encyclopedia*, Geoffrey W. Bromiley éds, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, vol. 2, p. 730.

l'Esprit. Il ne paraît donc pas juste de parler d'évolution au fil du temps. On a simplement une diversité d'activités en lien avec ce qui est nommé Esprit de Dieu.

Ensuite, l'Esprit n'apparaît pas non plus comme une simple force impersonnelle communiquée à certains Israélites. Si c'était le cas, l'individu qui reçoit cette force pourrait en disposer comme bon lui semble. Or divers textes soulignent bien plutôt que c'est l'Esprit qui contrôle l'individu en qui il est à l'œuvre. C'est déjà le cas dans le livre des Juges où il est dit que l'Esprit pousse Samson à l'action (Jg 13,24), ou que l'Esprit se revêt de Gédéon comme d'un vêtement, expression qui souligne que l'Esprit se sert du jeune homme (Jg 6,34). C'est encore le cas lorsque l'Esprit s'empare de Saül et provoque chez lui un état de frénésie (1 S 10,10 ; 19,20-24), ou lorsqu'il entre en Ezéchiel pour le faire tenir debout alors que celui-ci était prostré (Ez 2,2).

De plus, on ne voit nulle part l'Ancien Testament accréditer l'idée d'une force impersonnelle. Au minimum, lorsqu'il est question de l'intervention de l'Esprit, c'est de la mise en œuvre de la puissance de Dieu qu'il s'agit. Autrement dit, c'est Dieu qui est à l'œuvre. D'ailleurs, très tôt, l'Esprit est identifié à Dieu : c'est à la fois l'Esprit de Dieu qui change Saül en un autre homme et Dieu qui lui donne un autre cœur (1 S 10,6.9). Quand l'Esprit vient sur David et quitte Saül, c'est Yahvé qui est avec David et s'est éloigné de Saül (1 S 16,13s comparé à 18,12). Donc parler de l'action de l'Esprit, c'est parler de l'action de Dieu. Par conséquent, il est erroné de réduire l'Esprit aux activités qui lui sont attribuées comme le fait Zogbo. C'est bien parce qu'elle réduit l'Esprit aux activités qui lui sont attribuées ou à une force impersonnelle qu'elle considère que l'expression « Esprit de Dieu » a différents sens suivant les activités accomplies. Mais si parler de l'action de l'Esprit, c'est parler de l'action de Dieu, il n'y a pas lieu de distinguer les concepts en fonction des différents types d'action. Sous le vocable « Esprit de Dieu » ou « Esprit de Yahvé », il est question de Dieu à l'œuvre en des individus pour produire certains effets. On a là suffisamment d'éléments pour obtenir un concept unifié, sans que la diversité des activités opérées donne lieu à des concepts différents.

Comment les Israélites concevaient-ils l'Esprit de Dieu ?

Poursuivons sur l'idée que parler de l'Esprit de Dieu, c'est évoquer l'action divine auprès des créatures. L'Esprit, comme nous venons

de le noter, est parfois identifié à Dieu. D'autres textes que ceux de 1 Samuel assimilent la présence de l'Esprit et la présence divine (Ps 139,7 ; Es 63,11-14 ; Ag 2,4s). En outre, lorsque l'Esprit fait prophétiser une personne, c'est la Parole de Dieu qui se fait entendre. Lorsque l'Esprit agit, c'est Dieu qui agit.

On peut ajouter à cela que l'Esprit est présenté comme possédant des traits personnels. Lorsque l'Esprit fait parler un prophète, ou qu'il communique la sagesse (Ex 28,3), une intelligence est à l'œuvre. De même lorsqu'il instruit ou procure discernement (Ne 9,20) et lorsqu'il guide le croyant (Ps 143,10). Lorsque l'Esprit agit sur l'esprit d'un être humain, sur ses dispositions intérieures pour les modifier, il se révèle doté de raison et de volonté (1 S 10,6 ; Ez 36,36s).

On pourrait comprendre que les mentions de l'Esprit de Dieu sont une simple manière de parler de Dieu en action auprès de ses créatures, ou de parler de l'action divine. Pour appuyer cette idée, certains assimilent l'expression « esprit de Dieu » ou « de Yahvé » aux vocables comme « la main de Dieu » ou « le bras de Dieu ». Les expressions « main de Dieu » et « bras de Dieu » sont anthropomorphiques : Dieu n'a ni bras ni mains. Ces expressions servent à évoquer l'action divine. Il en serait de même de l'expression « l'Esprit de Dieu »[13]. M.-A. Chevallier écrit : « Le souffle de Dieu ne se détache pas plus de Dieu que sa main »[14]. Pourtant, lorsque nous expirons, nous rejetons l'air au dehors, notre souffle s'exhale, s'en va. L'image du souffle pour Dieu suggère donc quelque chose qui se détache de Dieu.

De plus, le langage employé à propos de l'Esprit divin diffère notoirement du langage employé à propos de la main divine : Dieu donne son Esprit à des humains, le répand sur eux, le met en eux, les en remplit, ou l'Esprit entre en eux[15]. Ces données suggèrent une certaine distance entre Dieu et son Esprit. Deux textes suggèrent encore une distinction entre Yahvé et son Esprit. Celui où Esaïe affirme : « Et maintenant, mon Seigneur Yahvé m'a envoyé avec son Esprit » (Es 48,16), et celui où Yahvé déclare : « Selon l'engagement que j'ai pris envers vous quand vous avez quitté l'Egypte, mon Esprit est présent au milieu de vous tous » (Ag 2,5). Et lorsqu'il est dit que Dieu

---

[13] Max Turner, « Holy Spirit », *New Dictionary of Biblical Theology*, Leicester, IVP, 2000, p. 558.

[14] *Souffle de Dieu, le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, vol. I, 1978, p. 33.

[15] Dieu donne l'Esprit : Ne 9,20 ; Es 42,1 ; Ez 36,27 ; 37,14 ; le répand : Jl 3,1 ; Ez 39,29 ; le met sur des personnes : Nb 11,17.25.29 ; remplit certains de l'Esprit : Ex 31,3 ; 35,31 ; l'Esprit entre en Ezéchiel : Ez 2,2 ; 3,24.

prend de l'Esprit qui est sur Moïse pour le mettre sur d'autres responsables du peuple (Nb 11,25), l'Esprit est quasiment chosifié, ou en tout cas apparaît comme une entité.

Le récit de la création suggère aussi une certaine distance entre Dieu et son Esprit. L'Esprit y est comparé à l'oiseau, mais peut-être aussi au souffle humain porteur de la parole, et il semble s'envoler en emportant la Parole du Créateur hors de celui-ci pour la réaliser dans la création en formation au-dessus de laquelle il « plane » (Gn 1,2 ; cf. Ps 33,6). En outre, le « nous » de Genèse 1,26 n'a pas d'autre référent possible, dans le contexte, que le Seigneur et l'Esprit. Si c'est bien le cas, dès le début de la Bible, l'Esprit apparaît comme une personne à laquelle le Seigneur parle.

Niant la distinction entre Dieu et son Esprit, Lys considère que les mentions de l'Esprit viseraient à souligner qu'une distance subsiste entre Dieu et celui en qui il agit, et que Dieu est seul maître de son action en sa créature[16]. Autrement dit, elles viseraient à préserver l'idée de la transcendance divine. Il ne s'agit pour Lys que de simples manières de parler et il affirme souvent que la *rûaḫ* divine n'est pas une entité. Il nous paraît lui échapper que le langage ne fait pas la réalité. Pour que la transcendance divine soit une réalité, il ne suffit pas d'employer le langage en question. Il est nécessaire que ce langage corresponde à une réalité. S'il n'y a pas de distinction réelle, ontologique, entre Yahvé et son Esprit, Dieu ne peut être transcendant tout en agissant en l'homme comme il est dit que l'Esprit le fait.

Un texte d'Esaïe mérite qu'on s'y arrête (63,10-14). Au verset 10, il est dit que les Israélites ont attristé l'Esprit saint du Seigneur. Ceci pourrait être une simple expression pour dire qu'ils ont attristé le Seigneur. On pourrait aussi dire d'un être humain que son esprit a été attristé sans par là distinguer l'esprit comme autre que la personne humaine. Mais au verset 11, il est dit que le Seigneur a mis au milieu de son peuple son Esprit saint. Ici, l'Esprit apparaît comme objet de l'action divine, comme quelque chose de Dieu qui est donné au peuple. La formule peut suggérer la distinction entre Dieu et l'Esprit. Puis au verset 14, il y a identification de l'Esprit au Seigneur : il est dit de tous deux qu'ils ont conduit le peuple. Ainsi, dans ce texte, l'Esprit a un caractère de personne et paraît distingué de Dieu tout en lui étant identifié.

Quelle conception de l'Esprit la conjonction de ces trois affirmations engendrait-elle dans la pensée des premiers lecteurs ? Et, plus généralement, comment recevaient-ils l'ensemble des données

---

[16] *Rûach, le Souffle dans l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 311.

de l'Ancien Testament concernant l'Esprit de Dieu, et en particulier celles qui suggèrent une distinction entre Dieu et son Esprit ? Nous trouvons très difficile de nous mettre à leur place, de faire abstraction de notre théologie pour déterminer de manière juste ce qu'ils pouvaient penser. Il est à craindre qu'en voulant par exemple faire abstraction de l'enseignement du Nouveau Testament pour tenter de se représenter ce que ces Israélites pouvaient penser, on s'interdise de faire intervenir des considérations qui ne leur étaient pas si étrangères que cela, et qu'on s'oblige finalement à rester en deçà de ce qu'ils étaient capables de percevoir. On peut se demander si l'on ne prend pas parfois par trop les anciens pour des demeurés qui ne se posaient pas les mêmes questions que nous. La question : « Mais qu'est-ce donc que l'Esprit de Dieu ? », ou peut-être même : « Qui est donc l'Esprit de Dieu ? » ne leur est-elle vraiment jamais venue à la pensée face aux textes de l'Ancien Testament ? Est-ce que nous ne serions finalement pas plus naïfs qu'eux lorsque nous nous imaginons qu'ils ne se posaient jamais de questions ontologiques ?

Ajoutons encore ici deux considérations. Il est indéniable qu'il y a une évolution entre l'Ancien et le Nouveau Testament : la conception de l'Esprit s'enrichit, se précise et s'approfondit dans le Nouveau Testament. Est-il pour autant justifié de considérer que l'on a affaire à deux concepts différents au point qu'il faille marquer la différence dans nos traductions modernes ? Par exemple en écrivant « esprit » dans l'Ancien Testament et « Esprit » dans le Nouveau, ou en traduisant par « souffle de Dieu » dans l'Ancien Testament et par « Esprit » dans le Nouveau ? Procéder ainsi ne tient pas compte d'un fait important : les auteurs du Nouveau Testament identifient l'Esprit dont ils parlent à l'Esprit de Dieu dont il est question dans l'Ancien (comp. Mc 12,36 à Ac 1,16 ; 4,25 à 2 S 23,2 ; Lc 4,18-21 à Es 61,1-4 ; Ac 2,16-18 à Jl 3,1s). En Jean 3,3-10, Jésus reproche à Nicodème d'ignorer ce qu'il dit à propos de l'Esprit, ce qui suppose que l'Ancien Testament en donnait déjà connaissance (Jésus pense certainement au texte d'Ez 36,25-27). Vouloir traduire de deux manières différentes dans l'Ancien Testament et le Nouveau revient à occulter un enseignement apostolique important sur le Saint-Esprit : son identité avec l'Esprit de Dieu dont il est question dans l'Ancien Testament.

Un adolescent a par exemple une certaine idée de ce qu'est une navette spatiale. Supposons que l'adolescent grandisse, fasse des études, devienne ingénieur dans l'aérospatiale et travaille pendant des années à l'élaboration de navettes spatiales. Il aura maintenant une conception des navettes spatiales beaucoup plus élaborée, plus

précise, avec des connaissances bien plus vastes et enrichies par l'expérience. Mais il pourra continuer à utiliser le même vocable que pendant son adolescence et, en utilisant le vocable « navette spatiale », il se référera toujours au même objet, même si la conception qu'il en a est bien plus élaborée. De même, que la conception néotestamentaire de l'Esprit ait gagné en précision et en richesse dans le Nouveau Testament ne justifie pas qu'on considère que ses auteurs ne parlent pas de la même chose, ou du même être, que ceux de l'Ancien Testament lorsqu'ils disent : « l'Esprit de Dieu » ou « l'Esprit Saint ». Cela ne justifie aucunement une différence de traduction entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

La seconde considération porte sur la prise en compte de l'inspiration des auteurs sacrés. C'est parce que Dieu s'est révélé à eux que les auteurs de l'Ancien Testament ont parlé de l'Esprit. Cela ne signifie pas qu'ils ont compris clairement quelle était l'identité de cet Esprit. Mais cela implique que l'être visé par cette expression dans l'Ancien Testament est celui dont une révélation plus précise et plus élaborée a été donnée dans le Nouveau.

Ainsi pensons-nous avoir montré que, contrairement à la direction prise par une tendance à la mode de nos jours, on ne peut nier la présence, dans l'Ancien Testament, et à côté de l'affirmation monothéiste prononcée, de divers indices d'une pluralité de personnes au sein de l'être divin. En particulier, divers textes pris ensemble suggéraient déjà que l'Esprit est un être divin figurant parmi cette pluralité de personnes. L'Ancien Testament préparait ainsi la révélation plus achevée du Nouveau…

■

Ḥokhma 104/2013, pp. 98-116

par Graham TOMLIN,
co-fondateur du centre théologique St-Paul et doyen du St-Mellitus College, Londres (GB)

Saint-Esprit et identité

« Qui suis-je ? » : Qui ne s'est jamais posé cette question ? D'où est-ce que je viens ? Où est ma place ? Comment me décrire au mieux ? Pourquoi suis-je ici ? La vie a-t-elle un but ? Ces graves questions existentielles appellent une réponse. L'ouvrage[1] dont l'article qui suit constitue le premier chapitre est là pour nous y aider, en nous amenant à nous intéresser de plus près à la doctrine chrétienne du Saint-Esprit. Elle pourrait bien offrir des indices utiles.

Vers la fin de sa vie, le grand théologien suisse Karl Barth, qui avait consacré le plus clair de son existence à réfléchir à la primauté du Christ, se mit à rêver d'une théologie qui se concentrerait sur le Saint-Esprit, théologie qu'à l'instar de Moïse il ne pourrait jamais envisager que de loin. Dans ce type de théologie, « Tout ce qu'il est nécessaire d'être dit, pensé et cru à propos de Dieu le Père et de Dieu le Fils… pourrait être démontré à la lumière de Dieu le Saint-Esprit, le *vinculum pacis inter Patrem et Filium* »[2].

Comment une telle théologie pourrait-elle fonctionner ? Ou, plus important encore, en quoi une telle théologie pourrait-elle nous aider à comprendre les questions d'identité et de vocation ? Comment pourrait-elle aider l'Eglise à fournir des réponses à ces questions et à se réinventer au XXIe siècle ? Dans ses fiefs traditionnels en Occident (comme au Sud et en Orient), l'Eglise a du mal à être

---

[1] Graham Tomlin, *The Prodigal Spirit*, Londres, St Paul's Theological Centre, 2011, pp. 13-36. Nous remercions l'éditeur et l'auteur de leur autorisation, ainsi que Mme Michèle Garène pour la traduction. Les indications bibliographiques des notes ont été adaptées pour le lecteur francophone, autant que possible.

[2] Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher ; Lectures at Göttingen, winter semester 1923/24*, Edinbourgh, T. & T. Clark, 1998, p. 227s. L'expression latine signifie « Le lien de la paix entre le Père et le Fils » (Ndt).

entendue et prise au sérieux. Peut-être un renouveau d'intérêt pour la théologie de l'Esprit et la vie de l'Esprit fournira-t-il la clé.

L'Esprit dans la théologie chrétienne

La conception que l'Eglise a eue de la Trinité, et notamment du rôle de l'Esprit dans la Trinité, a suscité bien des migraines théologiques au cours des siècles. Bien que l'on s'accorde souvent pour dire que la meilleure description de Dieu est « trois en un », l'Eglise a lutté pour comprendre et s'accorder sur les relations précises entre les trois personnes de la Trinité. Les rapports entre le Père, le Fils et l'Esprit ont été le principal sujet de discorde entre les Eglises d'Orient et d'Occident pendant plus d'un millénaire, ce qui est peut-être un indice en soi de la difficulté qu'a l'Eglise d'interpréter correctement les Ecritures sur ce point essentiel. Pour simplifier, disons que l'Eglise occidentale (protestante et catholique) soutient que le Père engendre le Fils et que l'Esprit procède du Père et du Fils (la célèbre clause du *filioque*). Les Eglises orientales y voient une négation du principe monarchique, à savoir le rôle d'engendrement du Père dans la Trinité : en suggérant que l'Esprit procède autant du Fils que du Père, le *filioque* dénie au Père ce rôle exclusif. Elles accusent également l'Occident de diminuer l'Esprit en le subordonnant aux deux autres personnes, ce qui réduit son importance. Dans le même temps, certaines tendances de la théologie moderne renvoient dos à dos les deux conceptions, en les accusant d'être trop obnubilées par un être divin abstrait, ce qui semble être sans rapport avec la révélation divine et la vie humaine.

Une critique courante de la vision occidentale de la Trinité est que, tandis que le Père et le Fils sont actifs, l'Esprit en serait le membre plutôt passif puisqu'il se contente de procéder des deux autres. Pour prendre un exemple déterminant, Augustin d'Hippone voit l'Esprit comme le lien d'amour entre le Père et le Fils[3], ce qui pourrait impliquer que les principaux composants de la divinité sont le Père et le Fils et que l'Esprit n'est rien d'autre que la « colle » passive qui les relie. Saint Augustin paraît englober l'Esprit dans la relation entre le Père et le Fils, ce qui conduit à se demander si l'Esprit est différent de la substance divine elle-même, voire s'il n'est pas qu'un

[3] Cf. par exemple *De Trinitate* XV, 27 : « Son essence nous suggère cette charité réciproque par laquelle le Père et le Fils s'aiment mutuellement ». Ou encore Eberhard Jüngel qui écrit sur ce sujet : « Dans l'Esprit, le Père et le Fils se reconnaissent mutuellement » : in *Dieu, Mystère du Monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, 1983.

simple lien et non une personne[4]. Bien entendu, saint Augustin cherche à souligner d'autres aspects de la Trinité, mais on pourrait conclure de son approche qu'il défend une vision de la Trinité au sein de laquelle l'Esprit est passif, impersonnel et subordonné. En outre, sa théologie de la grâce, développée lors de sa controverse avec les pélagiens, en est rapidement venue à éclipser la notion de l'Esprit, de sorte que les fonctions qui lui sont attribuées (la transformation, la guérison) ont fini par devenir celles de la grâce divine, notamment dans la théologie sacramentaire du Moyen Age. De ce fait, dans la théologie médiévale, la pneumatologie a été largement supplantée par la théologie de la grâce et ne joue pas un rôle de premier plan dans les débats théologiques de cette époque[5].

L'Esprit et la Trinité dans la théologie orientale

La théologie orientale reproche à l'Occident d'avoir dévalorisé l'Esprit par rapport aux deux autres personnes de la Trinité, du fait de la doctrine de la « double procession ». Elle s'insurge contre ce qu'elle considère comme une sous-évaluation de l'Esprit. On attribue généralement le rejet oriental du *filioque* à son insistance sur le monarchisme – le Père considéré comme l'unique source de divinité. L'Orient propose, comme l'Occident, que le Père engendre le Fils, mais soutient que l'Esprit, comme le Fils, procède du Père seul, afin de préserver la divinité de l'Esprit.

Les théologiens occidentaux ont répliqué que cette insistance sur la monarchie du Père implique que logiquement, sinon ontologiquement, le Père soit le seul à être vraiment divin, que la divinité ne réside qu'en lui seul et que, de ce fait, dans un sens, il n'a pas besoin de deux autres personnes. Cela implique aussi que les deux autres personnes ne sont divines que de manière dérivée, non par nature. En outre, cela n'établit pas une relation claire et nette entre l'Esprit et le Fils, ce qui ouvre la voie à l'idée que l'on peut connaître une expérience de l'Esprit qui n'est pas liée d'une manière ou d'une autre au Verbe incarné. En l'occurrence, l'Esprit n'est pas *nécessairement*

---

[4] Cf. G.D. Badcock, *Light of Truth and Fire of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, pp. 67-75.

[5] Par exemple, la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin ne traite de l'Esprit que dans la section générale intitulée « Le Père, le Fils, le Saint-Esprit » (Ia, 33-43). Dans la *Tertia Pars*, une section aborde la Parole incarnée, une autre Notre Dame, mais l'Esprit saint, aucune. Le thème de l'Esprit est revisité plus loin dans la *Somme*, dans la section consacrée aux vertus et à la vie morale. Il semble donc situé dans la partie éthique plus que dans la partie strictement théologique de l'œuvre.

l'Esprit de Jésus. Le Saint-Esprit devient alors indéfinissable – il est impossible de dire sous quelle forme il se manifeste ni comment on le reconnaît. De nombreux observateurs suggèrent qu'en Orient, cela a conduit à une mainmise de l'institution ecclésiale sur l'Esprit. Si l'Esprit n'est pas forcément celui de Jésus, et si de ce fait nous ne savons pas vraiment à quoi il ressemble, on ouvre la porte à une Eglise dominatrice qui n'est que trop contente d'édicter ce que l'Esprit peut accomplir ou non. Lier étroitement l'Esprit au Jésus historique empêche quiconque, ou toute Eglise, de recréer l'Esprit à son image. On dispose alors d'un critère extérieur permettant d'évaluer le bien-fondé des affirmations selon lesquelles l'Esprit s'exprime par le biais de ces individus ou de ces Eglises. N'importe qui peut proclamer que l'Esprit s'exprime par sa voix. Reste à savoir si cette voix ressemble à celle de Jésus.

L'Esprit et la Trinité dans la théologie protestante

Les réformateurs du XVIe siècle n'ont pas vraiment cherché à explorer de nouvelles visions de la Trinité. Luther a étroitement lié l'Esprit au Verbe et aux sacrements, bien qu'il faille préciser que la pneumatologie n'a pas été au centre de son travail théologique[6]. La théologie de l'Esprit de Calvin est plus créative et plus intéressante. Pour lui, le cœur de la foi chrétienne est l'union avec le Christ, qui est l'œuvre de l'Esprit[7]. La foi est le résultat, et non la condition requise, du travail de l'Esprit dans une personne[8]. Pour Calvin, l'Esprit nous permet d'accéder à l'œuvre du Christ : en d'autres termes, l'œuvre du Christ ne nous est d'aucune utilité si l'Esprit ne nous unit pas à lui[9]. Toutefois, la position de Calvin peut impliquer, comme le calvinisme ultérieur l'a soutenu, que l'Esprit ne fait que confirmer le

---

[6] Toutefois, R. Prenter (*Spiritus Creator. Luther's Concept of the Holy Spirit*, Philadelphie, Fortress Press, 1953) montre que bien que Luther relie étroitement l'Esprit à la Parole et au sacrement, il reconnaît entre eux un « hiatus ». Nous ne pouvons pas présupposer la présence de l'Esprit dans la Parole et le Sacrement à la manière de l'Eglise catholique médiévale, mais nous devons la demander dans la prière et la désirer ardemment.

[7] Jean Calvin, *IRC*, III, 1,1 : « Le Saint-Esprit est comme le lien par lequel le Fils nous unit à lui de façon efficace », Aix-en-Provence/Charols, éds Kerygma/Excelsis, 2009, p. 476.

[8] *Ibid.*, III, 1, 4, p. 479 : « La foi est le principal chef-d'œuvre du Saint-Esprit ».

[9] *Ibid.*, III, 1, 1, p. 475 : « Tant que nous ne sommes pas à Christ, tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut des hommes est dépourvu de sens et d'utilité pour nous ».

Verbe, qu'il lui est donc subordonné ou qu'il ne peut se manifester que par son biais.

Cette tendance protestante à lier l'Esprit au Verbe poserait peut-être moins de problèmes pour la théologie de la Trinité si on donnait à « Verbe » le sens de *Logos* divin, incarné en Jésus le Fils. Toutefois, vu la tendance protestante à utiliser le Verbe pour se référer avant tout à la Bible, l'Esprit risque de se retrouver prisonnier du Verbe des Ecritures ou de la prédication, dans l'impossibilité de s'exprimer ou d'agir en dehors de la parole lue ou prêchée de la Bible. Suivant l'exemple de Luther et de Calvin, la théologie protestante a souvent cherché à éviter ce lien étroit entre l'Esprit et le Magistère ecclésiastique qui a conduit aux aberrations de l'Eglise médiévale : la justification de doctrines nouvelles et d'abus de pouvoirs. Sa réponse fut de lier l'Esprit moins à l'enseignement de l'Eglise ou à la tradition qu'à la Parole scripturaire, afin de libérer l'Eglise de la « tyrannie » du contrôle humain sur l'Esprit. Si bien que, souvent, on n'a entendu la voix de l'Esprit que par le biais des textes sacrés, et on n'a reconnu sa présence que lorsqu'un prédicateur officiel dissertait sur la Parole.

Cette tendance protestante a parfois mené à une identité quasi totale des Ecritures et de l'Esprit, si bien qu'il devient ardu de les distinguer tant conceptuellement que dans l'expérience. L'Esprit n'a dès lors aucune existence indépendante de la Parole, et il devient très facile de le lier à la parole du prédicateur – une forme de capture humaine de l'Esprit tout aussi problématique que la dépendance à l'enseignement papal, officiel, de l'Eglise. De ce fait, on en vient à considérer les Ecritures comme l'unique *source* de vérité et non comme l'*instrument* de l'Esprit de la vérité, ce qui suggère que la Bible est le seul endroit où l'on puisse trouver la vérité, plutôt que le livre vers lequel se tourner pour évaluer et percevoir la vérité existant ailleurs dans le royaume de Dieu. Quand l'Esprit est aussi étroitement lié au Verbe, il n'a plus de véritable liberté.

Comme nous l'avons dit, un autre courant de la théologie protestante a eu tendance à souligner le lien étroit entre la Parole et l'Esprit dans un sens différent – à savoir parler du « Verbe » moins pour désigner la Bible que « le Verbe fait chair », le Fils de Dieu incarné. La théologie de Karl Barth est un exemple de cette tendance protestante à se borner à la révélation christique de Dieu, à l'exclusion de toute forme de révélation divine en dehors du Christ. Cela interdit toute connaissance directe et naturelle de Dieu dans la création, et cela signifie aussi que Barth n'accorde que peu de place à une révélation précise par le biais du Saint-Esprit. L'Esprit n'est lié au Christ que dans la mesure où il est exclusivement l'Esprit du Christ. Ce point

est, bien entendu, essentiel. Marqué par son expérience de deux guerres mondiales, Barth cherchait à éviter que l'on puisse penser que l'Esprit s'exprime ailleurs que par le Christ ; et se manifester par exemple dans des événements historiques ou par le pouvoir politique en place, comme celui des nazis. Il a donc insisté, surtout au début, pour lier étroitement l'Esprit au Christ et de ce fait a vigoureusement défendu la clause du *filioque*, qui associe étroitement l'Esprit et le Christ. Toutefois, il s'y prend de telle façon qu'il semble nier à l'Esprit tout rôle distinct. Pour Barth le rôle de l'Esprit est avant tout de nous rappeler le Christ et de le rendre réel pour nous. Il ne prête que peu d'intérêt à l'œuvre biblique et eschatologique essentielle de l'Esprit, en tant qu'avant-goût des temps à venir[10].

L'Esprit et la Trinité dans la théologie moderne

Une réflexion chrétienne plus récente offre une critique de la vision antérieure de la Trinité, jugeant de nombreuses formulations traditionnelles trop abstraites et sans lien avec la vie humaine et la révélation divine. Le célèbre axiome du théologien catholique Karl Rahner disant que la Trinité « économique » est la Trinité « immanente » et que la Trinité immanente est la Trinité économique est un exemple de ce genre de critique[11]. En d'autres termes, cela signifie que Dieu tel qu'il nous est révélé est le même que Dieu tel qu'il est en lui-même. Il n'existe pas d'aspect caché de Dieu distinct de la Révélation, pas d'être intérieur secret sur lequel on nous encourage à spéculer. Pour Rahner, l'intérêt de cette approche est qu'elle présente la Trinité comme une doctrine liée au salut et donc à l'humanité, plutôt qu'à un Dieu dans son isolement plus ou moins glorieux. Cette vision des choses a donné lieu à ce que l'on appelle la Trinité sociale, à savoir que la Trinité concerne avant tout les rapports et les interactions plutôt qu'une substance et une identité divines[12]. Selon cette approche, la doctrine de la Trinité nous dit que Dieu est communication en soi – au cœur de Dieu, on trouve communication et communauté plutôt qu'isolement ou hiérarchie. Ces deux approches soulignent dans quelle mesure la nature de Dieu existe dans ses

---

10 P.J. Rosato, *The Spirit as Lord: the Pneumatology of Karl Barth*, Edinbourgh, T. & T. Clark, 1981. Toutefois J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, Allison Park, Pickwick Publications, 1991, s'attache à défendre Barth contre ces critiques.

11 K. Rahner, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1971.

12 Voir par ex. J. Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984.

rapports avec sa création ou du moins elles suggèrent qu'il n'est pas nécessaire que nous spéculions sur l'être intérieur de Dieu (la Trinité immanente). Seule devrait nous intéresser la manière dont Dieu communique avec nous.

Cette approche a fait l'objet de critiques[13]. Certaines versions de la « Trinité sociale » peuvent pencher vers une forme de trithéisme que les Pères se sont appliqué à éviter. On a beau assurer le contraire, faire de la communication l'essence de Dieu évoque l'idée de trois personnes distinctes, ou bien des individus en rapport les uns avec les autres[14]. Pour citer Norman Metzler : « … L'autodifférenciation mutuelle dans la divinité, affirmée par les Pères, et qui implique trois centres d'action personnels et indépendants en relation éternelle les uns avec les autres, telles des entités plurielles, semblerait dès lors repousser les bornes de l'intention de la doctrine trinitaire et nous inviter à adopter une sorte de trithéisme personnaliste »[15].

Il est difficile, notamment, de concevoir cette notion de Trinité sociale en rapport avec le Saint-Esprit. Selon les formules chrétiennes classiques de la doctrine, l'Esprit est une « personne » distincte au sein de la Trinité, et pourtant il n'est manifestement pas une personne comme on l'entend pour le Père et le Fils. Par exemple, si le Nouveau Testament assure à plusieurs reprises que le Père aime le Fils et que le Fils aime le Père, on n'y lit jamais que le Père ou le Fils aime l'Esprit ou l'inverse. Non qu'ils soient indifférents à l'égard de l'Esprit, mais ce n'est pas la meilleure description qu'on pourrait donner de leurs rapports. La relation entre le Père et le Fils est différente de celle qui existe entre le Père et l'Esprit, et entre le Fils et l'Esprit. Dans de nombreuses descriptions de la Trinité sociale, il est difficile de voir en quoi l'Esprit joue un rôle distinct dans la divinité puisque l'Esprit n'est pas une catégorie personnelle comme le sont le Père et le Fils. Cette approche aurait tendance à gommer le rôle distinctif de l'Esprit en lui faisant jouer le même rôle d'inter-relation que les deux autres personnes de la divinité.

---

[13] Voir par ex. J. Gresham, « The Social Model of the Trinity and its Critics », *SJTh* 46/1993 ; K. Kilby, « Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrines of the Trinity », *New Blackfriars*, 81/957, 2000, pp. 432-445. Norman Metzler, « The Trinity in Contemporary Theology: Questioning the Social Trinity », *Concordia Theological Quarterly* 67/2003, pp. 270-287.

[14] Ecrite pour un plus large public, on trouve une version de cette doctrine dans le roman bien connu de W.P. Young, *The Shack*. Traduction française : *La Cabane*, Paris, éds Guy Trédaniel, 2009. Il dépeint les personnes de la Trinité à travers trois individus qui vivent ensemble dans une cabane, au fond des bois.

[15] Art. cit., pp. 285s.

Pour résumer ce bref aperçu des principaux aspects de la pneumatologie historique, on peut avancer que les théologies catholique, orthodoxe, protestante et moderne soulignent toutes un point essentiel de la Trinité et de l'Esprit, mais qu'elles sont toutes incomplètes. La théologie occidentale insiste sur le lien vital entre le Fils et l'Esprit, mais a tendance à subordonner l'Esprit au Fils, sous-entendant que l'Esprit n'est pas aussi divin que les deux autres personnes. Cela a parfois eu pour résultat de précipiter l'Esprit dans une Eglise autoritaire (dans la version catholique), ou bien à la merci des interprètes autoritaires de la Bible (dans la version protestante), ce qui a limité sa liberté. Par contre, la théologie orientale a la bonne idée de souligner la primauté du Père, sans parvenir pour autant à établir un rapport clair entre le Fils et l'Esprit, ce qui laisse l'Esprit libre de se libérer de la révélation de Dieu en Jésus, ouvrant la voie au « mysticisme sans Christ » que Karl Barth croyait voir dans l'orthodoxie orientale[16]. Des conceptions modernes soulignent avec raison l'importance de la relation et de la communion au cœur de Dieu, perdant peut-être, en l'occurrence, un peu de l'unicité essentielle de Dieu et du rôle distinct de l'Esprit dans la Trinité.

Chacune de ces approches s'est efforcée de situer la place exacte revenant au Saint-Esprit. Une récente étude de la théologie du Saint-Esprit conclut : « Il est peut-être exagéré de prétendre que la théologie contemporaine de la Trinité est une position pneumatologique plus fondée que l'ancienne tradition. La doctrine de la Trinité reste aujourd'hui un domaine essentiel de controverse théologique, et la pneumatologie est à bien des égards un de ses maillons les plus faibles »[17]. On peut en voir un symptôme, ou un signe, dans le fait que souvent ce type de discours débouche sur une discussion plutôt aride de la Trinité comme objet d'étude, d'analyse. En revanche, les premiers Pères chrétiens se plaisaient à souligner que la théologie n'est pas une science abstraite mais une quête engagée. En Orient notamment, la *theologia* est en fait une forme de prière et de contemplation avant d'être un sujet d'étude. Comme l'écrivait Evagre le Pontique, moine théologien du IVe siècle : « Si tu es un théologien, tu prieras sincèrement. Et si tu pries sincèrement, tu es un théologien »[18]. Existe-t-il un meilleur moyen de décrire le statut de l'Esprit et ses

---

16 Cf. Tom Smail, « The Holy Spirit and the Trinity », in Christopher R. Seitz, éds, *Nicene Christianity; the Future for a New Ecumenism*, Grand Rapids, Brazos Press, 2001.

17 Badcock, *op. cit.*, p. 212.

18 Evagre le Pontique, *Traité sur la prière*, maxime 61.

rapports avec les autres personnes de la Trinité et, ce faisant, découvrir ce que cherchait Karl Barth dans une théologie pneumatologique plus profonde ?

L'Esprit de filiation du Père

Dans un livre court mais stimulant et créatif, Tom Weinandy suggère que ces problèmes sont dus (surtout en Orient) à un reste de « séquentialité émanatiste néo-platonicienne » dans les doctrines patristiques de la Trinité[19]. En d'autres termes (et plus simples), en développant et en exposant la doctrine, les Pères de l'Eglise n'ont pu s'empêcher de la formuler dans une langue empruntée à la vision platonicienne de Dieu qui supposait des « degrés » de divinité. Les êtres pouvaient être divins, ou semi-divins, et des êtres « moins » divins émanaient d'êtres « plus » divins (par exemple, cette notion a permis aux empereurs romains déifiés d'être considérés comme divins et donc d'être adorés dans le paganisme ultérieur). Ainsi, tant dans l'Occident latin que dans l'Orient grec, cela a donné lieu à l'implication subtile qu'il existait une hiérarchie et une subordination dans la Trinité, que les trois personnes n'étaient pas également divines.

Weinandy avance que le problème commun aux deux parties de la chrétienté a été une doctrine inappropriée du Saint-Esprit. Fondée sur son expérience personnelle[20] d'effusion du Saint-Esprit dans le contexte catholique romain, sa proposition est que « le Fils est engendré par Dieu dans l'Esprit, et l'Esprit procède simultanément du Père en tant que celui en qui le Fils est engendré »[21]. L'Esprit est « l'amour paternel » dans lequel le Fils est engendré. Cela peut paraître inutilement complexe, mais les implications sont importantes. Cette façon de décrire la Trinité préserve pour l'Esprit un rôle actif et vital dans la procréation du Fils : elle ne se produit pas sans lui. Conformément aux récits des évangiles, tels que ceux qui ont trait à la petite enfance (Jésus y est conçu par, ou par le biais, du Saint-Esprit) et ceux de son baptême qui donnent à l'Esprit un rôle essentiel dans sa désignation comme Fils de Dieu. L'évangile selon Jean, dans lequel Jésus promet d'envoyer l'Esprit sur les disciples, appuie le *filioque* – le Père

---

[19] T. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edinbourgh, T. & T. Clark, 1995.

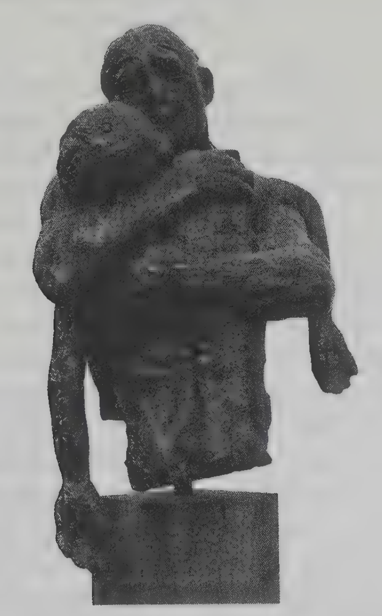
[20] *Ibid.*, p. x.

[21] *Ibid.*, p. 17.

envoie l'Esprit par le Fils[22]. Toutefois, les récits de la nativité et du baptême semblent suggérer que le Père envoie le Fils par l'Esprit[23]. Plus directement, cette approche nous montre que le lien des chrétiens à Dieu se réalise de façon analogue : ils sont adoptés comme fils et filles dans et par l'Esprit. Et cette expérience, en soi, est une expérience de la vie trinitaire. Pour citer Weinandy, « par le baptême dans l'Esprit notre vie dans la Trinité sort du domaine de la doctrine théologique pour devenir une expérience vécue »[24]. Les chrétiens sont faits fils et filles de Dieu comme l'a été le Christ (par adoption toutefois, non par nature) – par le don de l'Esprit Saint.

L'Esprit prodigue

Cette approche a le mérite d'identifier l'Esprit comme celui qui nous entraîne dans l'expérience de filiation du Père et donc dans l'amour entre le Père et le Fils. Elle peut nous aider à nous familiariser avec une nouvelle vision de la Trinité.



[22] Cf. aussi, par ex., Tt 3,5s. : « Il nous a sauvés [...] par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint. Cet Esprit, il l'a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur » (Ndt : Les citations bibliques sont faites dans la version TOB).

[23] Voir aussi, par ex., He 9,14 : « ... Christ, qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache ».

[24] *Op. cit.*, p. 106.

Charlie Mackesy est un artiste et sculpteur chrétien qui a consacré la plus grande partie de son œuvre à explorer la nature de la foi chrétienne. Fasciné par l'histoire du Fils prodigue, il en fait le thème de nombre de ses tableaux, dessins et sculptures. On voit ici l'instant où, dans la parabole de Jésus, le père embrasse le fils prodigue qui revient après ses années de débauche. C'est une image très évocatrice, empreinte d'une profonde émotion. Le regard ardent, fiévreux du père qui serre son fils dans ses bras, la vulnérabilité et l'abandon du fils sont une superbe illustration de l'instant de la réconciliation. Cette sculpture est à la fois une description de cette scène dans la parabole de Jésus et une illustration de l'accueil que Dieu réserve à l'âme perdue et lasse qui revient vers lui après une longue séparation. De nombreuses personnes qui ont découvert la foi en Jésus-Christ jugent que cette image dépeint exactement ce qu'ils ont vécu lorsqu'ils ont adopté la foi chrétienne – la chaleureuse étreinte du Père accueillant un enfant égaré. Il existe peut-être un troisième niveau d'interprétation pour cette image (et de ce fait pour la parabole dont elle découle) : c'est une fenêtre ouverte sur la Trinité.

Karl Barth a offert une lecture christologique de la parabole, suggérant que le Fils de Dieu suit le fils égaré (l'humanité) dans « le pays lointain de la perdition. » Tout en mettant en garde contre une volonté trop simpliste de rapprocher Jésus-Christ et le fils perdu de la parabole, il concède que « dans le départ et le retour du fils perdu vers son père, nous avons un parallèle des plus lumineux avec le chemin parcouru par Jésus-Christ dans sa quête de rédemption, son humiliation et son exaltation »[25]. Le voyage du fils dans le pays lointain trouve son écho dans le voyage du Fils de Dieu, qui a quitté le Père pour un monde perdu et brisé, avant de porter sa souffrance et sa honte jusqu'à la croix pour être finalement ressuscité et ramené dans la main droite du Père.

Si nous laissons notre imagination suivre cette interprétation de la sculpture, elle décrit Dieu le Père embrassant Dieu le Fils. Elle suggère notamment que le Père embrasse le Fils qui se trouve entre la vie et la mort. Dans ce sens, la sculpture est une sorte de *Pietà*, à la différence près que ce n'est pas Marie, sa mère, qui serre Jésus mort dans ses bras, mais le Père qui étreint le Fils après son sacrifice sur la croix. Si nous ramenons l'image dans le contexte de la parabole du Fils prodigue, les paroles du Père : « Car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie » (Lc 15,24) établissent un rapport

[25] K. Barth, *Dogmatique*, vol. 4, T. 2, § 68.

de plus avec la résurrection. On voit le Père étreindre et ranimer le Fils qui était mort et qui revit[26].

Bien sûr, on ne voit que deux personnes dans cette image – le Père et le Fils. Où est le Saint-Esprit ? Il n'est pas représenté dans la sculpture, mais la façon dont l'image affecte celui qui la regarde est une allusion au rôle qu'y joue l'Esprit. Ce deuxième niveau, la façon dont de nombreuses personnes se sont vues attirées dans l'image et ont commencé à s'identifier au fils, embrassé par le Père, est un signe de la place et du travail de l'Esprit. S'il s'agissait seulement de l'image d'un père et d'un fils qui s'embrassent, ce serait simplement un portrait intéressant de ce qui pourrait être un amour exclusif, se suffisant à lui-même. Et pourtant ce n'est pas le cas. Nous sommes invités, bienvenus dans l'image – dans l'étreinte même du Père et du Fils, au point que nous commençons à connaître ce même accueil affectueux, l'étreinte de vie du Père au Fils. L'Esprit est la dimension invisible de la sculpture – il nous invite à participer à l'étreinte, à connaître et à vivre cet amour qui palpite entre le Fils et le Père.

Irénée de Lyon a décrit le Fils et le Saint-Esprit comme les « deux mains de Dieu » et a dit que le Père œuvre dans le monde par le Fils et le Saint-Esprit. Voilà qui nous rappelle combien il est essentiel de ne jamais séparer la christologie de la pneumatologie. Cela nous suggère aussi que si nous pouvons parler de Jésus-Christ comme du « fils prodigue », peut-être devrions-nous aussi imaginer le Saint-Esprit comme « l'Esprit prodigue ». Tout comme le Fils de Dieu est envoyé du giron du Père dans la lointaine contrée d'un monde rebelle et en souffrance, l'Esprit est envoyé du cœur de Dieu dans ce même pays lointain pour ramener la création dans l'étreinte du Père et du Fils. Il y a toutefois une suite à cela. Dans les évangiles, l'Esprit ne descend sur les disciples qu'après que le Fils a offert sa vie comme expiation, est ressuscité avant son ascension vers le Père. Une fois le Fils réconcilié avec le Père, l'Esprit est dépêché dans le monde pour le ramener dans le cœur de Dieu, l'étreinte du Père et du Fils. La Pentecôte suit le Vendredi saint, Pâques et l'Ascension. L'Esprit ne peut être envoyé qu'après que le Fils soit ramené auprès du Père (Jn 16,6). C'est parce que l'Esprit est intimement lié au Père et au Fils et procède du Père par le Fils, du cœur de leur relation, une fois le Fils revenu dans l'intimité du Père, à sa droite. Pour reprendre l'image du Fils prodigue, le Saint-Esprit est envoyé pour nous amener dans l'étreinte du Père et du Fils.

---

[26] Le N.T. estime fréquemment que c'est le Père qui a relevé Jésus de la mort : Ac 5,30 ; Rm 4,24 ; 8,11.

Réflexions bibliques

Deux passages du Nouveau Testament nous aident à compléter cette image. Le premier est l'un des grands moments trinitaires des évangiles : le baptême de Jésus. Là, quand le Saint-Esprit descend sur Jésus le Fils, celui-ci entend la voix du Père qui retentit sur lui. Quand l'Esprit descend sur Jésus, les mots prononcés par le Père sont d'une importance considérable, car ils sont le « verdict » ultime du Père sur lui, son cœur est tout entier tourné vers le Fils. Ils révèlent la véritable identité de Jésus. Cette voix dit « Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Lc 3,22). C'est ce qu'est essentiellement Jésus : le Fils bien-aimé du Père. Il est plus que le Fils, il est le Fils bien-aimé. Qui ne connaît pas des enfants qui, bien qu'étant les descendants génétiques de leurs parents, ne sont pas chéris pour autant ? La filiation n'est pas forcément synonyme d'amour ; toutefois, ici, dans la relation divine entre le Père et le Fils, c'est le cas. Le Père et le Fils sont unis par un lien d'amour. Il n'y a ni désapprobation, ni ambivalence, ni déception, seulement de l'amour. Le Fils se tient dans l'amour du Père et c'est le secret de son identité. Dans la version que donne Jean de ce baptême, qui vient juste après le célèbre prologue, l'Esprit descend « tel une colombe » sur Jésus. Bien qu'aucune voix ne vienne du ciel à cet instant, le reste de l'évangile de Jean peut être considéré comme l'exploration du thème de l'amour du Père pour le Fils. Jean souligne notamment en quoi l'amour du Père pour le Fils signifie qu'il a en lui une confiance totale. Parce qu'il l'aime, le Père a tout remis dans sa main (Jn 3,35), il lui a confié tout jugement (Jn 5,20-22). Si, dans les évangiles, on sent Jésus pleinement en sécurité et en paix, c'est parce qu'il est sûr de l'amour et de la confiance du Père.

Le second passage est le ch. 8 de l'Epître aux Romains. Paul y développe l'idée que le Saint-Esprit nous met en relation avec le Père : « … (vous avez reçu)… un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, puisque, ayant part à ses souffrances, nous aurons aussi part à sa gloire » (Rm 8,15-17).

En l'occurrence, l'Esprit nous attire dans la même relation que celle du Fils avec le Père, de sorte que nous nous surprenons à utiliser le même langage que Jésus – le terme araméen intime, « Abba ». Nous devenons des enfants, des héritiers, à la même place que Jésus avec le Père. Plus exactement, notre relation avec le Père est définie par la relation de Jésus avec lui – nous sommes ses enfants simplement

parce que nous sommes en Christ. Notre filiation n'est en rien parallèle ni distincte de celle de Jésus – c'est uniquement par le fait d'être « dans le Christ » que nous devenons les fils et les filles de Dieu le Père. Bien sûr, cette relation est due à la grâce plutôt qu'à la nature, comme un don, puisque nous ne partageons pas l'essence du Père. Nous sommes les fils et les filles par adoption plutôt que par gestation naturelle[27]. Le propos n'en reste pas moins audacieux : nous sommes engagés dans la relation entre Dieu le Père et Dieu le Fils. Ce n'est que dans la mesure où nous sommes « en Christ » que nous connaissons l'étendue de l'amour du Père (v. 39). Paul dit de l'initiation chrétienne que c'est être « uni au Christ » (Rm 6,5) et que dans la vie chrétienne nous sommes constamment « en Christ ».

Quand nous rapprochons ceci du récit du baptême qui souligne que l'amour et la confiance sont les caractéristiques essentielles de la relation entre le Père et le Fils, nous commençons à voir plus clairement le travail de l'Esprit en rapport avec le Père et le Fils.

L'Esprit est plus que le lien d'amour entre le Père et le Fils, comme l'a établi saint Augustin : son rôle est de nous entraîner dans cet amour en nous unissant au Fils. Calvin ne s'y est pas trompé : « Le Saint-Esprit est comme le lien par lequel le Fils nous unit à lui de façon efficace… il s'unit à nous par son Esprit seul »[28]. Nous découvrons l'amour de Dieu pour son Fils par le Saint-Esprit. Pour citer Weinandy, nous devenons fils et filles de Dieu par le Saint-Esprit. L'Esprit nous unit au Christ, de sorte que l'amour que le Père lui porte devient celui qu'il nous porte – nous sommes intégrés dans l'amour entre le Père et le Fils. Comme nous sommes dans le Christ par le Saint-Esprit, nous vivons le même amour du Père que Jésus. Ceux qui sont en Christ sont aimés comme l'est Jésus.

Voilà qui nous ouvre à plusieurs notions importantes de la théologie trinitaire. La formule simple « Dieu est amour » du Nouveau Testament (1 Jn 4,16) nous est familière. Pourtant, ces notions commencent à donner une forme et un but à cet amour. Elles nous disent qu'au cœur de l'univers palpite l'amour entre le Père et le Fils – c'est l'essence même de la réalité, le centre ultime de toutes choses. L'amour qui apparaît ici n'est ni érotique, ni amical, ni fraternel – il est l'amour parental. Peut-être est-ce parce que dans l'expérience humaine, l'amour parental est l'amour dans toute sa pureté : c'est un amour entre deux êtres qui partagent quelque chose de plus profond qu'un même sens

---

[27] Rm 8,15 ; Ga 4,5 ; Ep 1,5.

[28] *IRC* III, 1,1 ; III, 1,3.

de l'humour, des intérêts ou une attirance mutuelle. Ils sont liés par un lien si profond que la décision de se séparer ne peut le dissoudre. La relation peut être tendue mais il est impossible de l'annihiler. L'amour d'un parent pour un enfant est aussi le seul amour que nous vivons qui ne soit pas dû à un trait du bien-aimé. Une mère aime son nouveau-né non parce qu'il peut tout faire pour elle, ni à cause de sa beauté mais parce qu'il est son enfant. C'est la nature de l'amour dans le cœur de Dieu – l'amour entre le Père et le Fils.

Cela nous amène également au rôle particulier de l'Esprit dans la Trinité. Il ne s'agit pas d'un amour possessif qui exclut les autres, mais un amour qui nous invite à le partager. L'Esprit est l'une des « personnes » de la Trinité, mais non dans le même sens que les deux autres, parce qu'il a un rôle différent. La nature de l'amour divin est de créer des réceptacles de cet amour, de leur donner vie et de leur permettre de réaliser leur potentiel. L'Esprit nous tend la main du cœur même de l'amour entre le Père et le Fils pour nous permettre de trouver la guérison et la maturité qui naissent du fait de vivre dans l'amour de Dieu. L'Esprit est envoyé du cœur du lien entre le Père et le Fils, pour ramener la création dans cet amour. Bien que le récit de Luc se concentre sur le Fils prodigue, peut-être est-ce là que nous pourrions parler de l'Esprit prodigue. L'un des aspects de la prodigalité est sa générosité débordante, à la limite de l'inconscience. Le récit décrit le fils qui dilapide son héritage dans un pays lointain, l'abandonne sans réfléchir. Si l'on suit la lecture que fait Karl Barth de la parabole, elle décrit peut-être aussi la générosité débordante de l'Esprit qui tend la main du cœur de Dieu aux êtres indignes pour leur faire vivre l'expérience de cet amour.

L'Esprit créateur

Quand l'Esprit nous accueille ainsi dans l'amour de Dieu, nous trouvons une nouvelle identité. Nous devenons autres. Ceux qui découvrent la foi dans le Christ décrivent souvent cela comme l'expérience d'un amour nouveau pour Dieu et leur prochain – c'est comme s'ils vivaient une renaissance, ce qui fait écho à l'image que Jésus lui-même utilise dans l'évangile de Jean. Bien entendu, nous considérons normalement le Père comme le premier « créateur » dans la Trinité, pourtant la théologie chrétienne classique souligne que les trois personnes de la Trinité participent à tous les actes divins. L'Esprit participe autant que le Père et le Fils à la création. Dans le grand hymne chrétien *Veni Creator Spiritus*, probablement composé par Raban Maur, abbé de Fulda au IXe siècle, on s'adresse hardiment au

Saint-Esprit comme créateur. Rapporté à l'humain, le thème du *Creator Spiritus* traite de la création d'un cœur neuf. Comme on le lit au Ps 51,12s : « Crée pour moi un cœur pur, Dieu, enracine en moi un esprit tout neuf, ne me rejette pas loin de toi, ne me reprends pas ton esprit saint ».

L'Esprit crée quelque chose de neuf dans la nature humaine, un « cœur » neuf et pur qui complète la création de l'homme, en lui permettant de réaliser son potentiel dans son rapport avec Dieu. Le message essentiel de *Veni Creator Spiritus* dit :

Fait briller en nous ta lumière,
Répands l'amour dans nos cœurs,
Soutiens la faiblesse de nos corps
Par ton éternelle vigueur !

C'est une prière pour la création de quelque chose de neuf en nous – une nouvelle lumière qui amène à la vie spirituelle le corps qui possède déjà la vigueur physique, mais à qui il manque la conscience de Dieu son Créateur. L'hymne précise ensuite de quoi se compose cette « nouvelle création » :

Fais-nous connaître le Père,
Révèle-nous le Fils
Et toi, leur commun Esprit,
Fais-nous toujours croire en toi.

Quand nous parlons d'un Esprit qui crée un cœur neuf en nous, il s'agit d'un regard nouveau sur le Père et le Fils, et du début d'une participation à l'amour qu'il y a entre eux[29]. L'Esprit nous invite à partager l'amour que le Père porte à son Fils et le Fils à son Père. Il est l'Esprit prodigue de l'hospitalité et de l'accueil. En comprenant cet amour, mais aussi en le vivant et en y participant, nous touchons à la plénitude de ce que cela signifie vraiment d'être créé par le Père par le biais du Fils dans l'Esprit. Cela implique plus qu'une existence physique : un éveil spirituel à l'amour. On peut alors parler d'une nouvelle création[30]. Il existe cependant une réelle continuité avec l'ancienne. Notre passé n'est pas effacé pour que naisse un être complètement neuf. Toutefois nous comprenons désormais qui nous sommes vraiment : les fils et les filles bien-aimés du Père, à l'instar

---

[29] P.S. Fiddes développe particulièrement ce thème in *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*, Londres, Darton, Longman & Todd, 2000. Selon lui, il ne suffit pas de faire de la Trinité un modèle pour la communauté humaine. La Trinité est en soi une invitation à participer à la vie divine.

[30] 2 Co 5,17 ; Ga 6,15.

de Jésus, en étant unis avec le Christ par l'Esprit. L'Esprit est ce qui nous met en relation avec le Père et le Fils.

Cette dernière phrase est importante et mérite d'être soulignée à maints égards. D'un côté, elle nous dit que l'Esprit n'existe pas pour lui-même – sa tâche vis-à-vis de l'humanité est de nous inclure dans l'étreinte du Père et du Fils. D'un autre côté, il faut y lire que c'est bien l'Esprit qui nous met en relation avec le Père et le Fils, chose qui doit être prise au sérieux. On devient les fils et les filles bien-aimés de Dieu non par le biais d'une découverte intellectuelle, d'un progrès sur le plan moral ou d'une pratique liturgique, mais par une rencontre avec le Dieu qui est amour par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Bien entendu cette rencontre peut se produire *par le biais* d'une quête intellectuelle, d'une action morale ou d'un geste d'adoration, mais il est important de souligner la priorité théologique de l'œuvre de l'Esprit. C'est l'Esprit seul qui crée des chrétiens. C'est l'Esprit qui crée la vie, la pratique et la transformation chrétiennes. C'est par l'Esprit que nous devenons les fils et les filles de Dieu.

C'est une idée que les meilleurs théologiens de l'Eglise ont parfaitement comprise. Basile le Grand écrit : « Il est impossible de vénérer le Fils, sans le Saint-Esprit ; impossible de s'adresser au Père, sans l'Esprit de l'adoption »[31]. « Si vous restez en dehors du Saint-Esprit, il vous sera impossible d'adorer »[32]. Ce n'est pas central seulement en théologie patristique ; Calvin souligne également que le Saint-Esprit est le lien qui nous unit au Christ, qui contient tous les trésors et toute la bonté de Dieu. « Sans l'Esprit, Jésus-Christ nous est étranger et lointain, et il s'apparente à une froide spéculation »[33]. C'est une idée qui l'on retrouve au cœur de la théologie de la libération. José Comblin, le père jésuite belge et théologien de la libération, écrit : « Une fois de plus, nous découvrons que la façon dont nous nous approchons de Dieu, d'après la Bible et la vraie tradition chrétienne, n'est pas le biais de la raison discursive, ni de notre expérience de la création, ni de la méditation sur notre moi intime, mais celui d'une expérience vivante du Saint-Esprit et de ses dons. Seule une expérience spirituelle, celle du Saint-Esprit actif dans la communauté, peut mener au vrai Dieu – le Dieu de Jésus-Christ, non un Dieu des philosophes »[34].

---

[31] Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, Migne, 2012, ch. 11.

[32] *Ibid.*, ch. 9.

[33] *IRC*, III, 1,4, p. 478.

[34] Joseph Comblin, *L'Esprit Saint Libérateur* (traduction de l'espagnol), Paris, Cerf, 1994, introd. La citation est faite à partir de la version anglaise de l'ouvrage (Ndt).

L'Esprit est Dieu qui nous attire en Dieu. Comme la théologie chrétienne classique a affirmé que Jésus est l'unique chemin vers le Père, l'Esprit est l'unique chemin permettant de vivre l'amour qui est au cœur de Dieu, l'amour du Père pour le Fils, et la transformation qu'apporte cette connaissance. L'Esprit est notre chemin vers Dieu. C'est seulement par une rencontre avec le Saint-Esprit que l'on peut vivre la transformation qu'apporte l'amour de Dieu.

Saint Augustin insiste sur ce point. La voie de la transformation humaine ne dépend pas de la volonté de l'homme ni d'une activité intellectuelle, mais du travail du Saint-Esprit. Il décrit ce qui arrive à qui vit cette expérience : « [...] il reçoit l'Esprit Saint, qui seul peut faire naître dans son esprit le désir et l'amour de ce bien suprême et immuable qui est Dieu, et cela dès ce bas monde où nous ne marchons que par la, foi, en attendant qu'au ciel nous voyions Dieu face à face. Cette grâce est pour nous comme l'arrhe en garantie du présent gratuit que Dieu nous promet au ciel ; c'est elle qui fait naître en nous le désir de nous attacher au Créateur ; c'est elle qui nous presse de parvenir à la participation de cette lumière véritable qui doit nous rendre heureux par Celui-là même qui nous a donné l'existence »[35].

Pour lui comme dans la grande tradition de la théologie chrétienne, l'Esprit est celui qui nous permet de répondre à Dieu. Sans lui, nous sommes « morts à cause des fautes et des péchés » (Ep 2,1). L'Esprit est celui qui donne la vie, lui seul peut faire naître une personne à la vie dans l'Esprit afin qu'elle devienne capable de vénérer, prier et aimer Dieu. Ce n'est pas une question de personnalité ou de préférence, comme si certains chrétiens s'approchaient de Dieu par l'Esprit, d'autres par le Père et d'autres par le Fils ; cela va beaucoup plus loin sur le plan théologique. C'est seulement par le biais du Saint-Esprit que l'on peut connaître l'amour du Père pour le Fils, l'amour qui est au cœur de Dieu, l'amour qui est au centre même de l'univers, celui qui seul peut transformer le cœur, les affections et le comportement de l'homme.

Ce n'est pas là accorder trop d'importance au Saint-Esprit. C'est simplement lui donner son vrai rôle dans la création et la nouvelle création, établir les vraies relations entre les trois personnes de la Trinité et la manière dont l'homme peut apprendre à connaître Dieu et découvrir qui il est. La connaissance de Dieu au plein sens du terme inclut les trois personnes de la Trinité et rendre à l'Esprit un rôle actif au sein de la Trinité elle-même, et dans notre connaissance de Dieu, ne peut que rendre justice aux réalités bibliques et historiques.

---

[35] Saint Augustin, *Le livre de l'Esprit et de la Lettre*, § 5, traduction des *Œuvres complètes*, sous la direction de M. Raulx, tome XVII, Bar-le-Duc, 1871, p. 148.

Conclusion

Cette approche des rapports trinitaires préserve la monarchie du Père, celui qui aime et embrasse le Fils et qui fait descendre l'Esprit sur lui pour le confirmer en tant que Fils (point exposé très clairement dans les récits évangéliques du baptême de Jésus). En même temps, elle établit un lien clair entre l'Esprit et le Fils, puisqu'en tant qu'Esprit du Christ, il nous attire dans une union avec le Christ. Elle donne à l'Esprit un rôle actif et distinct, mais qui est aussi intimement lié au Père et au Fils. Elle nous mène directement dans le cœur de Dieu – un cœur d'amour profond, passionné et compatissant, un amour qui invite, accueille et transforme.

Elle nous offre également une nouvelle vision du travail théologique. Si l'Esprit est notre « porte » vers l'amour du Père et du Fils, il nous dit que Dieu ne peut être pensé ou envisagé en dehors de cette étreinte d'amour, cette sensation d'être enveloppé dans l'amour de Dieu pour sa création, qui vient par l'Esprit. La théologie qui ne tient pas compte de ce fait ne parviendra pas à comprendre qui est Dieu et ce qu'il représente – elle se perdra dans des définitions arides et des mots creux. C'est moins une théologie *de* l'Esprit qui nous est nécessaire qu'une théologie *dans* l'Esprit. Une fois que nous prendrons au sérieux la notion que notre seul moyen d'accéder à Dieu est de passer par l'Esprit, alors nous pourrons concevoir une théologie véritablement spirituelle – une théologie qui, au lieu de n'être qu'un sujet d'étude universitaire, devient une vraie recherche de la nature et de l'agir de Dieu dans le monde, une quête aussi intimement personnelle que rigoureuse sur le plan intellectuel.

Pour conclure, cette approche nous offre une réponse profonde à la question par laquelle nous avons commencé. Qui sommes-nous ? Les chrétiens peuvent répondre à cette question armés d'une assurance trinitaire ; comme l'Esprit nous a unis au Christ, nous sommes les enfants bien-aimés du Père, baignant dans le même amour que celui qu'a connu Jésus. « Si donc quelqu'un est dans le Christ, a écrit Paul, c'est une création nouvelle » (2 Co 5,17). Nous sommes une nouvelle création, nés de nouveau du même Esprit qui a veillé à la création originelle. Cela nous donne une identité pleine d'assurance qui nous enracinera et nous reconstruira. Quelles que soient les autres identités qui sont les nôtres – nationales, ethniques, familiales ou professionnelles – plus profondément, voilà ce que nous sommes : les enfants bien-aimés du Père, dans le Christ, par l'Esprit.

■

Ḥokhma 104/2013, pp. 117-134

Nos relations aux personnes de la Trinité dans notre vie de piété

par Thierry Huser,
pasteur de l'Eglise baptiste du Tabernacle à Paris, responsable d'un cours de théologie systématique à la faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

Introduction

« *A parler droitement, nous ne dirons pas que Dieu soit connu où il n'y a nulle religion ni piété* »[1]. Cette affirmation de Calvin rappelle l'importance de la spiritualité lorsque nous parlons de Dieu. Le but de la connaissance de Dieu est de se traduire en piété, en « *révérence et amour de Dieu conjoints ensemble* » (I, 1, 1).

Cette révérence et cet amour ont à être informés théologiquement : c'est en professant la vérité dans l'amour que nous grandissons en Christ (Ep 4,15). Confesser le Dieu révélé en Jésus-Christ, c'est confesser et aimer le Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit. La vie et la piété personnelles sont concernées, mais aussi l'Eglise, colonne et appui de la vérité (1 Tm 3,15). Comment s'approcher du Dieu trinitaire ? Quelle place dans l'Eglise, dans l'enseignement, dans la louange, dans la prière, pour la confession de l'Unique Dieu Père, Fils et Saint-Esprit ? Quelles exigences s'imposent, théologiquement ? Quel langage donner au peuple de Dieu ? Quelle souplesse, quelles approximations restent possibles ?

1. Les difficultés d'une piété trinitaire

Il faut commencer par un constat : la Trinité tient assez peu de place, en tant que telle, dans la piété. Maurice Zundel le déplore :

---

[1] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* I, 2, 1, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 6.

« Je ne cesse de m'étonner que, dans le christianisme, la Trinité ne tienne pratiquement aucune place : c'est un mot, c'est une formule que l'on évoque. Mais qui, d'entre les chrétiens, vit de la Trinité ? Qui alimente sa vie à cette source ? »[2]. Zundel est catholique. Son constat s'applique plus largement, et touche de plein fouet le protestantisme évangélique. Comment évaluer la place de la Trinité dans la piété ?

1.1. Spontanément trinitaire ?

Si l'on considère les affirmations symboliques, la Trinité est affirmée et présente, dans le culte catholique, par plusieurs formules liturgiques. Le calendrier liturgique ne l'oublie pas : le dimanche qui suit la Pentecôte est la « Fête de la Trinité »[3]. Le catéchisme de l'Eglise catholique comporte un développement remarquable sur la Trinité, dans le commentaire du *Credo* : « Je crois en Dieu le Père »[4]. Présence et affirmation, donc. Mais avec la difficulté de trouver, personnellement, des résonances profondes à ce qui est confessé.

Les liturgies protestantes réformées témoignent aussi d'un beau souci trinitaire : la bénédiction d'entrée y est structurée trinitairement, plusieurs prières de louange sont trinitaires, la confession de foi dite pendant le culte est l'occasion de proclamer une foi trinitaire, la liturgie de la Cène l'est aussi[5]. L'affaiblissement viendrait plutôt de certaines réinterprétations de ce qui est confessé.

Dans les Eglises évangéliques, le culte se veut plus spontané. Or, il faut admettre que les occasions sont rares d'exprimer « spontanément » une foi véritablement trinitaire : cela demande une vraie culture théologique. Il y a, bien sûr, le baptême, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit… mais explicite-t-on le sens trinitaire de l'acte ? Certaines bénédictions finales, utilisant des textes bibliques trinitaires, rappelleront que notre Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Mais Trinité et spontanéité ne font pas bien loin route ensemble : le mystère de la Trinité demande réflexion, méditation, application dans la formulation. En revanche, la piété évangélique sait donner place et amour au Père, à Jésus, à l'Esprit. Mais c'est souvent tour à tour, de

---

[2] Maurice Zundel, *Le problème que nous sommes – La Trinité dans notre vie*, éds du Jubilé, 2005, p. 8.

[3] La liturgie orthodoxe fête la Trinité le dimanche de Pentecôte.

[4] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nouvelle édition, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie Editrice Vaticane, 1998, § 232-267.

[5] Voir les cahiers de la *Liturgie de l'Eglise réformée de France*, Les Bergers & les Mages, Réveil Publications, liturgie adoptée par le synode national de Mazamet, 1996.

manière un peu désordonnée, sans trop savoir comment ordonner les perspectives, sans se laisser saisir par le mystère du Dieu un et trine à la fois.

Quelle place pour la Trinité dans notre piété ? La question me semble être ecclésiale avant d'être individuelle. S'il est un domaine où l'Eglise est appelée à jouer son rôle de colonne et d'appui de la vérité, c'est celui-là. Il est irréaliste d'attendre des chrétiens individuels qu'ils confessent le Dieu trinitaire si l'Eglise n'en ouvre pas le chemin. L'Ecriture, certes, nous dévoile le mystère. Mais l'intelligence profonde de ce mystère a nécessité la communion des saints, et la mise en œuvre de dons et de ministères particuliers accordés par le Seigneur à son Eglise. C'est dans l'histoire du peuple de Dieu que les enjeux et les contours se sont précisés. C'est par des docteurs donnés à son peuple que le discernement s'est affiné. Nous sommes héritiers de cette réflexion. Il faut, aujourd'hui encore, des docteurs et pasteurs pour enseigner le peuple de Dieu, l'équiper et l'aider à intégrer cette vérité profonde qui concerne l'être même et la personne de Dieu. C'est à l'Eglise de fournir aux chrétiens un langage et un cadre dans lequel ils pourront intégrer pour leur piété ce qu'ils savent du Dieu trinitaire. C'est à l'Eglise de proclamer, et d'entretenir la proclamation du mystère de la piété à la base de tout l'Evangile (1 Tm 3,16).

Il est utile de le rappeler face à l'individualisme protestant. Il faut aussi l'affirmer et le vivre, du côté des Eglises évangéliques, face à notre tendance à oublier ou à nier tout l'héritage théologique auquel nous sommes redevables.

1.2. Intégrer la distinction trinitaire dans la prière

Deuxième difficulté : la prière trinitaire est difficile à intégrer, sous la forme d'une prière qui pratique la distinction des personnes. Nous nous adressons à Dieu, l'Unique Seigneur. Avec la Bible, nous employons le tutoiement, au singulier. La relation à Dieu se vit « au singulier ». La théologie protestante, avec son insistance sur le vis-à-vis exclusif, privilégie le rapport « je-tu ». Toute l'approche de Dieu est colorée par ce sens du vis-à-vis.

1.2.1. De l'unité à la Trinité

Il y a une vraie difficulté à passer, mentalement, du singulier au pluriel, et à distinguer le Père, le Fils et l'Esprit Saint quand on s'adresse ainsi au Dieu Unique. On a beau savoir que les trois sont « un », accorder une attention distincte à chaque personne donne

l'impression de devenir « trithéiste ». Et si l'on s'en défend, on redoutera de devenir modaliste. La liberté de la prière s'en trouve limitée. Une gêne s'installe, une interrogation permanente sur ce que l'on est en train de faire. La simplicité du « vis-à-vis » avec Dieu semble se perdre ou s'étioler. Si, de plus, on s'interroge en permanence sur ce qu'il convient de dire à quelle personne ou à propos de chaque personne, la prière peut tourner au casse-tête ; ou alors, devenir un académisme théologiquement bien profilé, mais sans vie.

Il y a là une réelle difficulté : « *Il n'est pas facile de dire 'tu' à trois personnes à la fois, fussent-elles divines* »[6]. Il n'y a pas d'analogie véritable, dans le monde créé, pour passer « naturellement » de « un » au « trois ».

L'effort intellectuel qui, partant de l'essence unique de Dieu, doit rendre compte de la distinction des personnes, est monumental. Saint Thomas est certainement celui qui l'a mené le plus loin, avec sa doctrine de la relation subsistante[7].

1.2.2. De la Trinité à l'unité

L'approche orientale de la Trinité part d'un autre versant : c'est à partir des personnes divines, c'est-à-dire de la pluralité, que l'on contemple leur unique et commune nature. L'icône de Roublev représente la Trinité sous le visage des trois visiteurs à Abraham : un même vêtement bleu signifie leur commune nature, un autre vêtement exprimant leur diversité personnelle ; les personnages appartiennent à un même cercle parfait, leurs regards disent la communion unique qui les unit dans la paix.

« Le Latin considère la personnalité comme un mode d'existence de la nature, le Grec considère la nature comme le contenu de la personne. En théologie latine, une unité qui se déploie dans la pluralité, en théologie orientale une pluralité qui se recueille dans l'unité »[8]. La vision latine possède pour elle la logique théologique et l'ordre de la révélation de Dieu dans l'Histoire. Mais l'approche qui part de la diversité des personnes offre un modèle pour lequel une analogie existe : celle de la communion. Concevoir, à partir d'une diversité, « *un cœur et une âme* » (Ac 4,32), nous savons le faire.

---

[6] Formulation de Marc Leboucher dans une question adressée à Joseph Moingt, in *Les Trois Visiteurs, Entretiens sur la Trinité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 2012, p. 94.

[7] Cf. l'exposé de la doctrine dans toute sa subtilité chez Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, pp. 141-156, 167-172.

[8] Raniero Cantalamessa, *Contempler la Trinité*, Nouan-le-Fuzelier, éds des Béatitudes, 2006, p. 13.

Augustin a remarquablement ouvert la voie d'une telle méditation par son commentaire sur « un cœur et une âme » (*cor unum*) à partir d'Actes 4,32, qu'il applique à la Trinité. « Si la charité a fait de tant d'âmes une seule âme, et de tant de cœurs un seul cœur, quelle est la grandeur de la charité qui unit le Père et le Fils ? [...] Si, ici-bas, la charité est telle qu'elle fait une seule âme de ton âme et de l'âme de ton ami, comment au ciel le Père et le Fils ne sont-ils pas un seul Dieu ? »[9].

Pour la prière, cette approche est plus confortable que la précédente, pour unir « un » et « trois ». Mais il faut relever qu'elle change la perspective mentale de l'approche de Dieu. La dominante n'est plus le simple « vis-à-vis » entre Dieu et celui qui prie. La prière devient, plutôt, l'entrée dans une communion, qui existe déjà en Dieu. Par grâce, le Seigneur nous invite dans ce qui fait sa vie. « *Comme tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient en nous* » (Jn 17,21). Cette approche de la prière trinitaire semble plus adaptée pour une prière apaisée et apaisante.

1.3. Il y a plus de liberté à méditer qu'à prier

Une troisième réflexion sur l'intégration de la Trinité dans la piété serait de nous inviter à distinguer méditation trinitaire et prière trinitaire. On peut formuler la piste suivante : « Il y a plus de liberté à méditer la Trinité qu'à prier trinitairement ». Cette liberté, il vaut la peine d'en user.

Qu'est-ce qui fait la différence ? La prière demande une parole juste. Si je parle à Dieu sur lui-même, je dois chercher à parler droitement dans tout ce que j'exprime. Ma parole est hommage, adoration. Il y a peu de place pour l'approximation, la recherche hésitante, la reprise. Or, c'est précisément ce que l'on fait, face au mystère de la Trinité. La méditation permet ce cheminement, bien mieux que la prière. La méditation permet aussi d'enchaîner les points de vue différents. On connaît la belle formule de Grégoire de Nazianze : « *Je ne puis concevoir un que trois ne reluisent à l'entour de moi ; et je ne puis en discerner trois qu'immédiatement je ne sois réduit à un seul* »[10]. C'est dans cette dialectique que se discerne quelque chose du mystère. Mais ce passage permanent ne fonctionne pas dans la prière :

---

9 Homélie sur l'évangile de saint Jean, XIV, 9, citée in Marie-Anne Vannier, *Saint Augustin et le mystère trinitaire*, Paris, Cerf, 1993, pp. 84-85.

10 Cité par Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, I, 13, 17 (*Sermo de Sacro Baptismo*).

car prier, c'est nommer un interlocuteur, lui accorder une attention particulière. La méditation demande une mobilité que ne permet pas toujours la prière.

On ne peut pas, avec la même mobilité que dans la réflexion, passer des personnes à l'essence divine, et inversement ; puis réfléchir à l'engendrement, à ce qui le distingue de la spiration : sont-ils différents par leur nature, ou par leur origine ? ; puis penser à ce qu'est l'amour trinitaire, son ordre, ses circulations ; réfléchir, encore, à ce que peut représenter la périchorèse, cette unité d'interpénétration mutuelle dans la distinction. La réflexion trinitaire a besoin d'espaces et de temps de méditation.

Cette méditation, même si elle n'est pas prière, fait partie de la piété : elle apprend à « *aimer le Seigneur de toute notre pensée* ». Elle pourra se traduire, en temps voulu, par une prière mieux informée, et plus précise.

Cette liberté de méditer peut aussi conduire à élaborer telle ou telle image mentale de ce que peut être la Trinité. Certains se contentent de conceptualisations formelles. D'autres ont besoin de se forger une image mentale. Celle-ci sera obligatoirement analogique. Le deuxième commandement (« Tu ne te feras pas d'image taillée ») n'est pas, à notre sens, une interdiction de se créer toute image mentale : ce serait s'empêcher de penser. Il est plutôt une interdiction d'absolutiser nos modèles de pensée, ou de les forger par projection des réalités créées. Il nous rappelle que nous avons à recevoir de Dieu ce que nous pensons sur lui, et que nous ne pensons qu'analogiquement, de manière partielle et limitée. Dans l'histoire de la pensée, il est utile de constater la complémentarité entre l'intelligence imaginative d'un Augustin, et celle, formelle, d'un Thomas d'Aquin. L'intelligence du mystère a bénéficié de l'apport des deux.

2. Les contours d'une relation avec le Dieu trinitaire

Comment envisager la relation avec l'Unique Seigneur, Père, Fils et Saint-Esprit ? On peut, bien sûr, considérer qu'une relation avec le Dieu trinitaire sera une approche de Dieu dans la conscience qu'il est Père, Fils et Saint-Esprit. Mais comment éviter que cette conscience trinitaire ne soit qu'un préalable de principe qui ne joue aucun rôle dans la relation elle-même ?

2.1. « Pour nous, il y a un seul Dieu » (1 Co 8,6)

Le point de départ est, et reste, le monothéisme. Jésus lui-même a repris la confession de foi fondamentale d'Israël : « *Ecoute, Israël, Le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est un ! Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée* » (Mc 12,29-30). Paul adopte la même ligne : « *Pour nous, il y a un seul Dieu* » (1 Co 8,6).

La foi chrétienne est le monothéisme, bien qu'il soit un monothéisme trinitaire. Nous continuons de confesser et de prier, comme Israël autrefois, un seul Dieu ; ce Dieu, désormais, nous le savons, trinitaire, c'est-à-dire Amour et Communion en lui-même. Mais cela n'altère pas son unicité d'essence, qui n'existe qu'une fois.

Cette approche doit garder sa place dans la piété trinitaire. Prier le Dieu trinitaire ne veut pas dire devoir toujours entrer dans la distinction des personnes. Car le Dieu trinitaire est un en son essence, une et indivisible. Ses attributs n'existent qu'une fois. Ses œuvres *ad extra* sont indivises, expression d'une parfaite communion. Il nous faut donc continuer à dire « Tu », simplement, à ce Seigneur, que nous savons être, en lui-même, Amour et Communion.

C'est pour cela que les prières des Psaumes restent notre patrimoine chrétien, telles qu'elles sont formulées. Nous n'avons pas à les disséquer entre ce qui appartient ou convient au Père, au Fils et à l'Esprit. Sachant que Dieu est Trinité, prier à la manière des Psaumes nous protège de la séparation des rôles au sein de la Trinité.

Il faut souligner cela par rapport à une vision de la « prière trinitaire » qui devrait absolument distinguer en tout l'œuvre respective du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cette prière a sa place. Mais elle n'est pas « le sommet » d'une prière trinitaire. Elle n'en est qu'une facette, et elle doit ne rester qu'une facette, sous peine de réduire la prière à un exercice constant de distribution des rôles.

Qu'est-ce qui distinguera le « Tu » qu'un chrétien dit à Dieu et celui d'un croyant de l'Ancien Testament ? Sachant que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, notre « tu » ne sera pas une facilité, mais une admiration. « *Tu es Amour et Communion, Seigneur, mais je peux te dire Tu, grâce à l'unité parfaite de la Communion qui fait ta vie et ton action.* »

Nous ne prions pas une triade de dieux, mais notre Seigneur, magnifiquement « un » dans sa communion. Nous ne prions pas une monade unique et solitaire, mais un Dieu qui, déjà, est communion. Notre prière ne vient pas combler la solitude de Dieu : elle peut être grâce, liberté accordée, accueil généreux, relation pour la relation.

Notre prière n'est pas non plus absorption en Dieu, Unité pure à laquelle tout doit revenir : la communion parfaite dans la distinction existe en lui, et c'est ce type de relation qu'il veut pour nous.

2.2. A qui adresser la prière ?

A qui adresser notre prière, dans une perspective trinitaire ?

2.2.1. Le mouvement général

Il existe un large accord théologique pour résumer le mouvement général de la prière dans le NT par la formule : « La prière s'adresse au Père, par le Fils (ou au nom du Fils) et dans l'Esprit (ou portée par l'Esprit) ». Cet agencement des prépositions n'est pas réservé à la prière, il s'applique à toute la relation avec Dieu : nous avons accès auprès du Père par le Fils, et dans l'Esprit (cf. Ep 2,18). Les doxologies trinitaires rendent gloire au Père, par le Fils et dans l'Esprit[11].

Les instructions du NT sur la prière confirment l'orientation. Jésus nous invite à nous adresser à « Notre Père », à « demander au Père en son nom » (Jn 15,16 ; 16,23-24[12]). Paul adresse ses actions de grâces « à Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Col 1,3 ; cf. 1 Co 1,3), et invite à « *rendre par Jésus des actions de grâces à Dieu le Père* » (Col 3,17). Il souligne le rôle de l'Esprit comme porteur et soutien de notre prière : « *Faites par l'Esprit toutes sortes de prières* » (Ep 6,18 ; cf. 2,18). « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières » (Rm 8,26-27).

La réflexion sur l'ordre trinitaire favorise cette même orientation vers le Père. Dans la vie trinitaire, le Père seul est non engendré, non spiré. C'est lui qui est principe et source, et communicateur. Il représente Dieu en tant que principe de son être, Dieu aséité qui a la vie en lui-même et qui donne à son Fils d'avoir la vie en lui-même

---

[11] Cf. Gilles Emery, *La Trinité*, Paris, Cerf, coll. Initiations, 2009, pp. 23, 31.

[12] En Jn 16,23-24, le Père donne « en mon nom » : le mouvement va dans les deux sens. On notera une autre formulation, ouverte : « demander en mon nom » (Jn 14,13), où Jésus insiste sur son rôle actif, « afin que le Père soit glorifié dans le Fils ». Il n'y aura jamais de concurrence entre le Père et le Fils. Le verset suivant (14,14) invite à « me demander en mon nom » (selon les manuscrits) : Jésus désigne ici son rôle de médiateur. Culmann note comme significatif que, malgré le caractère christocentrique du discours d'adieu de Jésus, la prière y est présentée comme adressée au Père – cf. Oscar Cullmann, *La prière dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1996, p. 180.

(Jn 5,26). C'est aussi lui qui envoie : le Père est le seul qui n'est pas envoyé. Il est aux cieux, il représente la transcendance en tant que telle. C'est donc le Père qui représente Dieu en tant que Dieu. Adorer Dieu, c'est adorer le Père (Jn 4,21-24). Dire « Dieu », c'est souvent désigner le Père : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique…* » (Jn 3,16)[13]. Paul adopte la même manière de parler : « *Pour nous, il y a un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes* » (1 Co 8,6). S'adresser à Dieu, c'est donc d'abord s'adresser au Père. Car il est « origine première de tout et autorité transcendante » et il est « en même temps bonté et sollicitude aimante pour tous ses enfants »[14].

Il nous faut réhabiliter la vision du « Père », et réapprendre au peuple de Dieu à le prononcer avec amour. Le Père est source et principe de tout, il est la source originelle et la fontaine éternelle de l'amour, il est l'amour qui se donne et entre en vis-à-vis, il est source de tout le dessein divin bienveillant, il est partage, au sein de la Trinité, de ce dessein et de son accomplissement. Jésus, le Fils unique qui est dans le sein du Père, n'a eu qu'un désir : nous faire connaître le Père. Et l'Esprit qui sonde toutes les profondeurs de Dieu n'a de cesse de témoigner à notre esprit que nous sommes bien enfants de ce Père éternel qui est aussi notre Père. Le Père n'est pas redoutable, il est amour. La doxologie de 2 Co 13,13 approprie l'amour au Père, tout comme le fait Jean 3,16.

2.2.2. La prière au Fils

Certains chrétiens adressent leur prière au Seigneur Jésus. Cette démarche a plusieurs appuis bibliques. Jésus, en évoquant sa médiation, dit à ses disciples : « *Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai* (Jn 14,14) »[15]. Etienne s'adresse au Seigneur Jésus : « *Seigneur Jésus, reçois mon esprit* (Ac 7,59-60) »[16]. Paul semble avoir prié le Seigneur Jésus de lui ôter son écharde dans la chair

---

13 Voir cependant les distinctions subtiles établies par Thomas d'Aquin en faveur d'un usage souple du mot « Dieu », avec la distinction entre la signification et la désignation, et le refus de cantonner la signification du mot à l'essence divine (Gilbert de la Porrée), au profit d'une définition comme « l'essence divine en celui qui la possède ». Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, pp. 180-183.

14 Formules du *Catéchisme de l'Eglise catholique*, § 239.

15 « Me demander en mon nom » signifie, si la leçon est attestée, « me demander en tant que médiateur ».

16 Ses prières sont des échos de celles adressées par Jésus à son Père sur la croix.

(2 Co 12,8-9)[17]. L'invocation « Viens, Seigneur ! » (« Maranatha ») reprise en cœur en Apocalypse 22 par l'Esprit et l'Eglise (« Viens ! »), puis par l'apôtre Jean (Ap 22,17.20), sont des invocations adressées au Seigneur Jésus. Et le cantique nouveau adressé dans le ciel à Jésus exalté célèbre son œuvre rédemptrice et le déclare digne de toute gloire (Ap 5,9-14).

Que dire ? Est-ce simplement une option alternative à la prière au Père ? Je relève que la parole, lorsqu'elle est adressée au Seigneur Jésus, l'est toujours en relation avec sa mission. Etienne l'invoque en tant que premier-né d'entre les morts au moment où lui-même va mourir. Paul s'adresse certainement au Seigneur Jésus, à propos de son écharde dans la chair, en tant que Christ l'a mandaté pour sa mission. Jésus ouvre la possibilité de s'adresser à lui dans son rôle de médiateur[18]. L'Agneau reçoit la louange pour son œuvre accomplie, alors qu'il est sur le trône, et qu'il se voit confier les rênes de l'Histoire. La prière « *Viens, Seigneur !* » est une aspiration à voir l'œuvre de Christ se parachever.

Toutes ces invocations au Seigneur Jésus se situent dans la ligne et l'harmonie de sa mission de Fils. Elles correspondent aussi à son rôle particulier jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (1 Co 15,25-28). Elles restent dans l'harmonie trinitaire, et c'est à ce titre qu'elles sont possibles.

Une démarche toute différente est celle d'une prière adressée au Seigneur Jésus par refus de s'adresser au Père, ou par préférence d'une figure plus humanisée de la divinité. Dans ce cas, on ne respecte pas l'harmonie trinitaire : on ne voit plus le Fils comme le don du Père, ni le désir du Fils de nous conduire au Père, et on attriste l'Esprit qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.

2.2.3. La prière à l'Esprit

Qu'en est-il de l'invocation à l'Esprit ? Le seul exemple de parole adressée à l'Esprit se trouve en Ezéchiel 37,9 : « *Esprit, viens des quatre vents, souffle sur ces morts, et qu'ils revivent !* » Il ne s'agit pas d'une prière à l'initiative du prophète, mais d'une parole que le

[17] Il est question du « Seigneur », mais Paul reprend la réponse du Seigneur (« ma puissance s'accomplit dans la faiblesse ») en l'attribuant au Christ. Il s'agit donc probablement du Seigneur Jésus. Cullmann propose que le contexte de souffrance justifie particulièrement cette adresse au Seigneur Jésus – Culmann, *La prière dans le Nouveau Testament*, p. 156.

[18] Sa perspective est que le Père soit glorifié dans le Fils (Jn 14,13).

Seigneur lui demande de prononcer. Il n'y en a pas d'autres dans l'Écriture.

Faut-il s'arrêter au constat, et refuser toute parole adressée au Saint-Esprit ?

L'absence de prière libre adressée au Saint-Esprit est une donnée à prendre en compte. La norme de la prière biblique n'est pas la prière au Saint-Esprit. La raison la plus évidente touche à la mission particulière du Saint-Esprit, qui est d'agir dans notre intériorité, pour y susciter la prière et la vie nouvelle. Par cette action, l'Esprit est de notre côté, plutôt qu'en face de nous, intercédant avec nous et en nous plutôt qu'objet de notre intercession. Ce positionnement est distinct de celui du Père et du Fils. C'est probablement pour cela que plusieurs bénédictions associent le Père et le Fils (sans l'Esprit), en tant qu'ils réalisent l'œuvre objective du salut, mais que l'on parle de l'action de l'Esprit dans notre cœur en tant qu'œuvre plus particulière[23].

Mais cette raison n'est pas suffisante. Car l'action de l'Esprit est plus large que son œuvre intérieure « en moi » : elle est aussi action en d'autres que moi, et concerne d'autres actualisations du dessein de Dieu pour sa création. Cela pourrait justifier bien des prières à l'Esprit : « Agis en telle personne pour la convaincre de péché ! Manifeste ta puissance de vie dans telle situation ! »

C'est ici qu'interviennent l'harmonie et l'ordre de la vie trinitaire. L'Esprit est spiré par le Père et le Fils, d'un commun accord et dans une parfaite harmonie d'amour. Il est ainsi le nœud et le miroir de leur communion. Son action n'est jamais indépendante, mais elle reflète toujours la communion du Père et du Fils. Il est pour nous l'Ambassadeur du Père et du Fils[24]. L'invoquer seul, indépendamment du Père et du Fils, c'est court-circuiter ce dont il est précisément le porteur et le témoin. Si l'on en revient à la parole d'Ézéchiel, cela pourrait expliquer pourquoi le prophète ne parle à l'Esprit que d'après l'ordre reçu du Seigneur, et non par sa propre prière.

Qu'en conclure ? L'interdiction de toute invocation, de tout remerciement, de toute louange à l'Esprit ? Nous ne le pensons pas. Si l'on fait l'analogie avec la prière adressée au Fils, il peut y avoir place pour une parole adressée à l'Esprit, si elle est dans l'harmonie de la vie trinitaire et en rapport avec sa mission particulière. Il est

---

23 J'ai relevé seize formules de bénédiction ou de confession de foi incluant le Père et le Fils.

24 Les formules d'envoi disent cette communion : Jésus prie le Père d'envoyer l'Esprit (Jn 14.16) ; le Père envoie l'Esprit au nom du Fils (Jn 14.26) ; le Fils envoie l'Esprit de la part du Père (Jn 15.26 ; 16.7).

indu de faire de l'Esprit l'interlocuteur habituel de nos prières : « *Tu es mon Bienfaiteur, mon Intime, c'est à toi que je parle* », au détriment de la relation avec le Père par Jésus. Mais l'Esprit est une personne divine au même titre que le Père et le Fils. Il est, en nous, l'Ambassadeur du Père et du Fils. Il nous faut mesurer l'impact du silence total à l'égard de l'Esprit. Il conduit à le dépersonnaliser, à le réduire à un simple effet de l'action du Père et du Fils, il en fait un absent, sans consistance ni personnalité propre. Aucun remerciement possible si on ne peut pas lui parler : pas même un « *merci d'être là* », alors que l'on remercie le Père et le Fils de nous l'avoir envoyé. Jésus nous le présente comme un « autre Paraklète », qui est éternellement avec nous, et nous ne pourrions parler de lui qu'à la troisième personne, parlant toujours de lui, ou au-dessus de lui, tout en sachant que c'est par lui que toutes les ressources intérieures de la relation avec Dieu nous sont données ? Paul nous précise que nous pouvons l'attrister, lui, personnellement, et nous devrions, lorsque nous l'avons attristé, ne demander pardon qu'au Père ? C'est ne pas le reconnaître comme personne divine que de le « zapper » ainsi ! Et que dire de cantiques où l'on chanterait : « Tendre Père, j'aime te contempler… », puis « Fils de Dieu, j'aime exalter ton nom… » sans troisième strophe adressée à l'Esprit, sous prétexte qu'on ne trouve pas dans l'Ecriture de prière ou de louange adressée à l'Esprit ? La rupture de l'harmonie trinitaire, dans ce cas, réside dans le silence sur l'Esprit. Reste à trouver, bien sûr, une parole adaptée à la mission de l'Esprit.

2.2.4. Prier dans l'harmonie trinitaire

Comment et à qui adresser notre prière ? Notre réponse est qu'il nous faut prier dans l'harmonie trinitaire. Cela veut dire, principalement, nous adresser au Père, par le Fils et dans l'Esprit, en cultivant la conscience du rôle de chaque Personne divine dans notre prière, sans oublier la reconnaissance. Si cette ligne principale est bien vécue, il y a place pour des paroles adressées au Fils ou à l'Esprit, si elles sont dans le respect de l'harmonie de la vie et de l'ordre trinitaire, dans la ligne de leur mission particulière, en relation avec leurs appropriations.

Un conseil pratique de John Piper semble tout à fait pertinent : « En général, priez en vous adressant au Père. Mais occasionnellement, et pour leur exprimer leur Personnalité et votre amour pour eux, dites à l'Esprit et au Fils que vous les aimez et que vous voudriez qu'ils viennent en plénitude. C'est une bonne chose aussi »[21].

---

[21] Transcription d'une communication audio, http://www.desiringgod.org/resource-library/ask-pastor-john/does-it-matter-which-person-of-the-trinity-we-pray-to.

D'autres ouvertures sont-elles occasionnellement possibles ? Nous pensons à une prière s'adressant d'emblée à Dieu en tant que Trinité : « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore…* », puis successivement à chaque personne, comme le fait la prière d'Elisabeth de la Trinité[22]. Nous n'en avons pas de modèle dans l'Ecriture. Mais cette forme de prière, admirative, méditative, peut se justifier par sa volonté trinitaire intégrale. On ne prie pas le Fils ou l'Esprit à la place du Père, mais on s'adresse aux trois, dans leur distinction, leur communion, leur unité.

On se gardera simplement de toute prétention mystique fusionnelle. Prier ainsi ne nous fait pas entrer dans la communion même qui fait la vie de Dieu : les relations *ad intra* appartiennent au Seigneur, et à lui seul, elles impliquent le don et la réception de l'essence divine. Mais le Seigneur a choisi de nous offrir une communion qui jaillit de celle qui est déjà sienne, tout en étant appropriée à nous, ses créatures.

2.3. Le rôle de l'Esprit

Prier trinitairement, c'est aussi bénéficier de grâces différenciées de la part du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Le Père nous offre sa communion. Le Fils nous met au bénéfice de son œuvre accomplie. L'Esprit nous vient en aide, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander, et il intercède « avec nous » lorsque nous nous approchons de Dieu (Rm 8,26-27).

Le débat théologique sur le texte de Romains 8,26-27 est très nourri. Samuel Bénétreau en donne un tableau complet dans son ouvrage sur la prière par l'Esprit[23]. Les choix décisifs pour déterminer ce qu'est l'intercession de l'Esprit sont, dans notre compréhension, les suivants :

(1) Y a-t-il une référence ou non au parler en langues ? Plusieurs plaident en ce sens (Käsemann, Cullmann, Fee), y voyant même le témoignage à la possibilité d'une intercession en langues (J.-C. Boutinon). D'autres soulignent les différences (J. Stott[24], Bénétreau) : le contexte n'est pas le même (cf. la liste des dons de Rm 12) ; la nature de la prière est différente (intercession et non louange), l'intervention de l'Esprit est d'une autre nature (gémissement et non parole).

---

[22] Elisabeth de la Trinité, in Jean Rémy, *Prier quinze jours avec Elisabeth de la Trinité*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2000, p. 111.

[23] Samuel Bénétreau, *La prière par l'Esprit*, Excelsis, Edifac, 2004, pp. 57-100.

[24] John Stott, *The message of Romans*, IVP, 1994, p. 245.

(2) Quel est le lien entre l'intercession de l'Esprit et la nôtre ? Se substitue-t-elle à la nôtre (J. Schneider)[25] ? Se superpose-t-elle à la nôtre, pour en compenser les lacunes (Cranfield, Légasse, Bénétreau)[26] ? Ou est-elle agissante en la nôtre, pour susciter et orienter notre prière (Calvin[27], J. Stott)[28] ? En d'autres termes, l'Esprit intercède-t-il « pour nous » ou « avec nous » ? Il semble difficile d'envisager cette intercession comme un court-circuitage ou un substitut de notre prière : cela s'oppose à l'action habituelle de l'Esprit dont le rôle est d'appliquer l'œuvre de Dieu à notre vie : il produit *en nous* la vie nouvelle (Rm 8,4), il *nous* fait crier « Abba Père » (Rm 8,15), il témoigne à *notre esprit* que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,16). Paul précise aussi que Dieu, qui discerne la pensée de l'Esprit, est celui qui « sonde les cœurs » : cela suggère que notre cœur est marqué par cette pensée de l'Esprit (Rm 8,27). Cette vision d'une aide de l'Esprit qui porte notre prière est, ailleurs, clairement attestée par l'expression « *prier par l'Esprit* ».

Par contre, cela ne doit pas nous conduire à une conception triomphaliste de la prière, où l'Esprit nous conduirait forcément à des demandes tellement conformes à la volonté de Dieu qu'elles ne peuvent être qu'exaucées : nous restons « dans la faiblesse ». Il faut donc, aussi, de la part de l'Esprit, une prière d'accompagnement de nos faibles prières, et d'intercession pour nous dans notre indigence à savoir prier. Nous optons donc pour une vision de l'Esprit qui prie « avec nous », d'abord pour soutenir et orienter notre prière, et, là où c'est nécessaire, pour l'envelopper par la sienne propre.

3. Pistes pour le peuple de Dieu

En une dernière partie, nous voudrions ébaucher quelques pistes susceptibles d'aider le peuple de Dieu à intégrer la réalité de la Trinité dans la piété personnelle et ecclésiale.

---

[25] Schneider en fait une réalité purement céleste, et non pas « en nous ».

[26] Dans ce cas, les « soupirs inexprimables » sont les aspirations de l'Esprit, qui compensent nos paroles souvent déficientes, et que le Père perçoit sans que des mots soient nécessaires à leur expression.

[27] Dans son commentaire, Calvin voit les fidèles « enseignés par l'Esprit » pour savoir comment prier, alors que leur esprit est « confus et embrouillé » – cité in Bénétreau, p. 66.

[28] Stott souligne : « L'inspiration de l'Esprit est tout aussi nécessaire à nos prières que la médiation du Fils » (J. Stott, *The message of Romans*, IVP, 1994, p. 244).

3.1. Le besoin d'un langage intégrable dans la piété

La réflexion sur la Trinité est exigeante. Elle demande que l'on s'astreigne à une certaine « technicité » de langage et de conceptualisation. Ce travail est à faire et à affiner théologiquement. Mais, pour la piété, il faut un langage adapté à une relation vivante et aimante. Il faut donc une interface entre la technique théologique et la spiritualité. Ce langage, il nous faut le forger, et en équiper le peuple de Dieu.

3.1.1. L'approche de Dieu

Il est difficile d'approcher Dieu en lui disant : « *Seigneur, tu es un et trois* », ou « *Je t'adore, essence unique en trois personnes* ». Il faut trouver une formule en « Tu » qui ouvre au mystère trinitaire. Ma formule pour la prière est : « *Je m'approche de toi, Seigneur : tu es Amour et Communion* ». Et, pour évoquer la Trinité, je dirais : « Dieu est Amour et Communion »[29].

– « Tu es Amour » reprend la formule unique de 1 Jean 4,8. Dans la réflexion trinitaire, dire « Dieu est amour » permet de parler à la fois de l'essence divine et des relations. Dieu est amour en son essence. Dieu est amour dans ses relations : la paternité est amour, la filiation est amour, la spiration est amour, la procession est amour. L'Amour est le nœud intime de l'essence et des relations. C'est pour cela que la formule « Dieu est amour » est unique.

– « Tu es communion » permet d'exprimer la Trinité sous son aspect le plus accessible, dans une perspective où la distinction des personnes n'est pas éclatement. C'est en contemplant la communion divine que l'on peut parler au mieux de la distinction trinitaire. Cette discipline du regard est « habitable » pour la prière, et elle est féconde spirituellement. Elle donne sa pleine place à l'Esprit Saint comme troisième, spiré par le Père et par le Fils, expression et miroir de leur communion dans une relation plus large.

3.1.2. Vie trinitaire et amour

Il semble important, aussi, pour la piété, et la pensée, de se formuler à soi-même un modèle qui exprime la vie trinitaire, qui en intègre le principe et l'ordre. On a besoin d'une telle « matrice » pour développer une prière ou une pensée trinitaire. Comment nous disons-nous à nous-mêmes la vie trinitaire ? A partir de quelle « matrice »

---

29 On trouve une formulation assez proche chez Thomas Salamoni, *La dynamique de Dieu*, Genève, éds Je Sème, dossier Vivre n° 14, 1999, p. 69. Tout l'ouvrage est un beau modèle de présentation de la Trinité adaptée à la piété.

développons-nous une pensée trinitaire ? Je prends la liberté de livrer ma version personnelle, qui structure ma méditation et ma prière.

Dieu est amour et communion. Par amour, le Père engendre le Fils, comme son Image et sa Sagesse, riche de toute l'essence divine et participant de tous ses desseins. D'un commun accord, et dans une parfaite harmonie d'amour, le Père et le Fils spirent l'Esprit, riche de toute l'essence divine, et participant de leur dessein, à la fois nœud et miroir de leur communion.

Les relations distinguent les personnes. Le Père, principe et source de toute chose, est l'amour qui se donne, dans ses deux relations. Le Fils, Image et Sagesse du Père, est l'amour qui se reçoit, d'un côté, et qui se donne, de l'autre, sitôt reçu. L'Esprit est l'amour de communion, reçu et accueilli des deux côtés. Un mot, encore, sur l'amour reçu par l'Esprit : il ne reçoit pas deux fois l'essence divine, une fois du Père et une fois du Fils, il la reçoit des deux ensemble. L'amour qui le constitue est donc attention commune, délicatesse, communion toute particulière.

Mais ce mouvement s'enrichit des mouvements en retour : le Fils aime le Père, dans un vis-à-vis reconnaissant. L'Esprit aime en retour le Père et le Fils, dans une communion reconnaissante. Le Père et le Fils s'aiment à la fois dans leur vis-à-vis propre, et dans la communion de l'Esprit, fruit de leur amour, tout comme dans l'amour qu'ils reçoivent ensemble de l'Esprit.

Du point de vue de l'Amour, le Père est la source éternelle de l'amour, le Fils le vis-à-vis dans l'amour, l'Esprit Saint la communion de l'amour.

Du point de vue de l'œuvre de Dieu, le Père est Principe et source de toute œuvre de Dieu (*ek*) ; le Fils, qui reçoit et donne, est le Médiateur de l'œuvre de Dieu (*dia*) ; l'Esprit en qui l'œuvre du Père et du Fils convergent dans l'amour est, par excellence, l'Ambassadeur du Père et du Fils, qui actualise leur œuvre dans la création, tout en renvoyant au Père et au Fils (*en*).

Cette présentation vaut ce qu'elle vaut. Mais elle permet d'entrer dans le mystère dans une perspective aimante, adorante, relationnelle. Elle structure aussi la vision de la vie trinitaire, en particulier à partir de l'ordre des relations Père-Fils-Esprit. Elle permet aussi de greffer les missions sur la réalité intra-trinitaire. Cette « structuration » n'a pas pour but d'épuiser ni de cadrer la vie trinitaire, mais elle dit aussi que penser la Trinité n'est pas combiner les « trois » de toutes les manières possibles : il nous faut tenter de respecter ce que l'on peut discerner de la vie divine à partir de la révélation qui nous en a été donnée.

3.2. Valoriser l'agir trinitaire de Dieu

La « Trinité économique » est la porte d'accès à la Trinité ontologique. Il nous faut utiliser cette voie pour développer une conscience trinitaire au sein du peuple de Dieu. Une piste féconde me semble être de développer, partout où cela est possible, une présentation trinitaire de l'agir de Dieu.

Quelques exemples, rapidement jetés :

– L'amour de Dieu manifesté en Christ : on voit souvent cet amour au seul miroir de l'abaissement du Fils. Mais Jean 3,16 nous invite à considérer, pareillement, l'œuvre du Christ au miroir de l'amour du Père. Hébreux 9,14 intègre l'Esprit éternel comme impliqué dans le don du Fils.

– Le baptême de Jésus est un événement trinitaire plein, au moment de l'inauguration du ministère public de Jésus. Il permet de dire tout l'engagement de Dieu dans notre salut, de manière trinitaire[30].

– Les événements décisifs de la Croix, de la Résurrection, de l'exaltation du Christ s'offrent à des lectures trinitaires, et non seulement christologiques[31].

– Toute la conception du dessein de Dieu, pensé par le Père, rendu possible par le Fils, actualisé et perfectionné en nous par l'Esprit mérite d'être développée trinitairement.

– La création et la nouvelle création sont des œuvres trinitaires. A l'initiative du Père, la Parole et l'Esprit y sont pleinement impliqués. Le Fils et l'Esprit sont comme les deux bras du Père.

– Notre culte nous permet de vivre un libre accès auprès du même Père, par le Fils, unis par le lien de l'Esprit…

Il ne s'agit pas de chercher des allusions trinitaires qui seraient forcées. Mais nous sommes convaincus, théologiquement, que toutes les œuvres de Dieu *ad extra* sont l'expression de la Trinité dans son unité parfaite : c'est ainsi qu'elles sont l'œuvre d'un seul et unique Seigneur. Forts de cette conviction, il nous appartient de déployer cette vérité.

---

30 Daniel Bourguet en fait une belle méditation in *Devenir disciple*, Lyon, éds Olivétan, 2006, pp. 105-108. On complétera ce développement par celui de Gilles Emery, *La Trinité, op. cit.*, pp. 28-30, qui précise que le baptême n'est que le signe d'une plénitude du Saint-Esprit équipant Jésus depuis sa conception.

31 Cf. Gilles Emery, *La Trinité, op. cit.*, pp. 25-28.

3.3. La valeur de formules liturgiques trinitaires

Il nous faut aussi intégrer la réalité trinitaire dans le culte que nous rendons à Dieu. Cela participe à l'adoration « en Esprit et en vérité ». Nos cultes ont besoin, régulièrement, de formulations trinitaires de la foi. Les Eglises qui utilisent une liturgie écrite pour leur culte sont bien pourvues : encore s'agira-t-il de donner force et vie aux textes, dans le déroulement du culte. Les Eglises dont le culte est plus spontané gagneront à utiliser de belles prières trinitaires, à intégrer ici ou là des confessions de foi trinitaires. Les formulations d'accueil se prêtent admirablement au rappel du Dieu trinitaire. Les prières de conclusion de la Cène aussi, de même que la bénédiction finale.

Il ne s'agit pas de « faire du trinitaire pour le trinitaire ». Mais de former le peuple de Dieu à une relation avec le Dieu trinitaire. Et, par-dessus tout, d'adorer le Seigneur tel qu'il s'est fait connaître à nous, en valorisant sa richesse et sa beauté.

■

Chronique de livres

Deutsche Bibelgeselschaft, *Novum Testamentum Graece, 28e édition, révisée,* Stuttgart, 2012, 890 p., ISBN 978-3-438-05140-0.

Je pense qu'il n'est guère utile de présenter le *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland (NTG) : c'est l'ouvrage de référence indispensable à tout étudiant sérieux du Nouveau Testament. Depuis sa première édition, en 1898, il est régulièrement réédité et amélioré.

Quels sont les « plus » de cette nouvelle édition ? Disons-le tout de suite, il ne s'agit pas d'une révolution spectaculaire, mais en comparant la 28e avec la 27e édition, on remarque quelques changements :

- une nouvelle fonte a été choisie pour reproduire le texte grec ;
- le système de références parallèles, dans la marge, a été revu pour plus de pertinence ; j'y ai trouvé notamment l'ajout de renvois aux écrits inter-testamentaires ;
- l'apparat critique a été revu et il est nettement plus développé ; cela explique sans doute pourquoi ce volume compte environ 80 pages de plus que l'édition précédente. Les diverses lectures du texte sont généralement présentées plus clairement.
- de nouveaux de manuscrits ont été pris en compte pour étayer les diverses lectures du texte : les papyri 117 à 127, dont plusieurs proviennent de la collection d'Oxyrhinque. Ce sont en fait des fragments qui, à eux tous, ne couvrent que quelques dizaines de versets et ne sont pas de nature à révolutionner le texte du Nouveau Testament.

• le texte : le texte grec de la 28e édition est semblable à celui des 26e et 27e éditions, mises à part les Epîtres catholiques et hormis quelques variantes orthographiques comme : βλέπουσιν ou ἀλλ᾽ pour respectivement βλέπουσι ou ἀλλὰ dans le NA27.

La grande nouveauté de cette édition est l'introduction d'une nouvelle méthode d'évaluation des variantes textuelles, déjà utilisée

pour *l'Editio Critica Major* du NTG, et dont les résultats ne sont accessibles actuellement que pour les Epîtres catholiques. Il y a donc un manque de cohérence entre l'apparat critique des Epîtres catholiques et le reste du Nouveau Testament ; mais ce n'est que provisoire, car le travail se poursuit et la nouvelle méthode sera appliquée progressivement à l'ensemble du Nouveau Testament au fur et à mesure des nouvelles éditions du Nestle-Aland. Cette nouvelle méthode d'évaluation (Coherence-Based Genealogical Method – CBGM) est fondée sur la cohérence généalogique des manuscrits. De quoi s'agit-il ? Pour être bref (avec le risque de caricaturer quelque peu), je dirais qu'elle tente de retracer l'arbre généalogique des variantes disponibles. On pourrait aussi la définir comme la réponse à cette question fondamentale en critique textuelle : « Parmi les variantes documentées du texte, quelle est celle qui explique le mieux les autres ? ».

Selon cette méthode, on va tenter d'expliquer comment telle leçon a pu donner naissance à telle autre. La date des manuscrits perd de son importance par la constatation qu'un papyrus du IIIe siècle peut être une copie privée de mauvaise qualité, alors qu'un manuscrit du Xe siècle – comme le 1739 qui est une très bonne copie d'un manuscrit du IVe siècle – est d'une grande valeur. De même aussi la localisation des textes (alexandrin, byzantin, occidental) se trouve aussi relativisée, étant donné les nombreuses contaminations observées entre les textes des différentes familles ; elle n'est cependant pas abandonnée, car on en tient compte lorsqu'on soumet les manuscrits d'une même famille à la CBGM. Grâce à l'aide de l'informatique, on a pu par exemple établir une généalogie plus précise des nombreux manuscrits du texte byzantin et leur donner une meilleure place dans l'évaluation des variantes. Pour cette raison l'ancien sigle 𝔐 qui servait à renvoyer au « texte majoritaire » dans son ensemble, n'est plus utilisé dans l'apparat critique des Epîtres catholiques ; le sigle Byz sert à représenter une série de témoins de ce texte.

La plupart des 33 nouvelles leçons adoptées pour le texte des Epîtres catholiques du NA^{28} n'ont qu'une incidence insignifiante dans le sens du texte. Deux changements méritent cependant de retenir notre attention :

Le premier se trouve dans Jude 5 où « [ὁ] κύριος » (*[le] Seigneur* – NA^{27}) est remplacé par « Ἰησοῦς » (*Jésus* – NA^{28}). Ce changement est peut-être surprenant, parce qu'il fait de Jésus l'auteur de l'Exode. Mais c'est sans doute là aussi qu'il faut chercher l'origine de la variante, car si on imagine facilement un copiste remplacer *Jésus* par *Seigneur*, l'inverse est beaucoup plus improbable. Et même si le

texte tel qu'il est reconstitué par NA^{28} n'est attesté que par le Vaticanus (B03), la diversité, la qualité et la quantité des manuscrits qui attestent d'une manière ou d'une autre la leçon *Jésus*, au lieu de *Seigneur,* la rendent justifiable, et probablement justifiée.

Par contre, je reste beaucoup plus perplexe, voire dubitatif, au sujet de la nouvelle leçon adoptée pour 2 P 3,10 :

καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα **οὐχ** εὑρεθήσεται.
et la terre et les œuvres [qui sont] en elle
ne seront **plus** trouvées.

La question à examiner ici est de savoir s'il faut ou pas mettre la négation. Je ne pense pas que la leçon transmise par le Texte Reçu, « seront consumées », puisse sérieusement entrer en ligne de compte, même si elle est valablement attestée et encore adoptée par la *Bible de Jérusalem* et la *Segond 21.* Elle reflète trop un lieu commun du N.T. pour avoir été corrigée délibérément si elle avait été originale – il doit bien y avoir eu correction délibérée, car *consumées* et *trouvées* sont trop différents l'un de l'autre, aussi bien en grec qu'en français, pour avoir été changés par inadvertance. Par contre l'omission ou l'ajout de la négation en rapport avec *trouvées* peut aussi bien être accidentelle que volontaire. Certes, la leçon « ne seront plus trouvées » a l'avantage de signifier quelque chose de clair, proche de Ap 20,11, et de bien s'intégrer à 2 P 3,10. Mais elle est à mon sens mal attestée, ce qui certes ne prouve rien, même si la leçon *trouvées* (sans négation) dispose, elle, d'un solide appui dans les grands alexandrins et une partie des traditions byzantine et syriaque. Pour moi le verbe « trouver » (dans son emploi absolu), qui pose des problèmes aux exégètes modernes, a dû en poser également aux copistes anciens, surtout si la diffusion de la Deuxième Epître de Pierre a été relativement tardive. Avait-on un peu oublié que « trouver » (absolu) pouvait simplement signifier quelque chose comme « être mis en jugement » ? La TOB le traduit ainsi, et Danker va dans le même sens dans son dictionnaire grec du Nouveau Testament en renvoyant à *PsSal* 17,8. Si l'on remplace « trouver » par « mis en jugement », on obtient un résultat satisfaisant dans les deux cas. D'où ma perplexité devant la proposition du NA^{28} en cette occurrence. Mais je ne suis pas un spécialiste de la critique textuelle et imagine que le comité d'édition n'a pas pris sa décision à la légère. Il serait souhaitable de pouvoir disposer d'un commentaire textuel du NTG, dans le style de ce qu'avait fait Bruce Metzger pour la 3e édition du *Greek New Testament,* où serait expliqué pourquoi le comité a opté pour telle variante plutôt que pour telle autre.

Rappelons pour conclure que le but du NTG n'est pas de nous imposer un texte, mais de nous le proposer et de nous donner les moyens de choisir la leçon la plus juste. Dans ce sens, la 28e édition remplit parfaitement sa mission.

■

Alain Décoppet

Matthieu Richelle, *Comprendre Genèse 1-11 aujourd'hui*, collection « La Bible et son message », Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Edifac, 2013, 300 p., ISBN 978-2-7550-0191-4, 19 €.

Cet ouvrage, avec celui de Christophe Paya, *Comprendre Matthieu 1-13 aujourd'hui*, inaugure la nouvelle collection de commentaires bibliques « La Bible et son message ». Quelles sont les particularités de cette collection ? Son but est de permettre aux prédicateurs, comme à tout chrétien, d'avoir une réponse claire à la question : « Que veut dire ce texte biblique ? ».

Pour cela, chaque section du livre biblique (qui comprend souvent plusieurs chapitres) reçoit un traitement en trois phases :

1. *Structure et contexte :* la section étudiée est présentée assez sommairement avec sa structure et son contexte essentiellement littéraire.
2. *Commentaire :* en fait, c'est une analyse péricope par péricope de la section étudiée. On n'y trouvera pas d'exégèse fouillée, verset par verset. Seuls les points saillants et les enjeux sont expliqués.
3. *Message :* certains commentaires considèrent avoir terminé leur travail lorsqu'ils ont fourni au lecteur une étude fouillée de chaque péricope, se contentant, au mieux, d'entrouvrir ensuite quelques perspectives théologiques. La collection « La Bible et son message », par contre, développe les implications pratiques du texte étudié et sa signification théologique pour l'époque actuelle. C'est là à mon avis l'essentiel de sa force et de son intérêt.

Remarquons que les deux commentaires que j'ai eus en main s'attachent à commenter le texte biblique dans son état final – cela me paraît être une caractéristique valable pour toute la collection. Les volumes ne comportent pas d'introduction au livre étudié pour discuter de la date de composition, du contexte historique, de l'auteur,

etc. Pour toutes ces questions, il est renvoyé aux introductions de Longman-Dillard pour l'A.T., et de Carson-Moo pour le N.T. Une bibliographie sommaire permet de prolonger l'étude.

Ce fait, joint à celui que le texte biblique n'est pas étudié dans le détail, me laisse sur une certaine faim. En effet, pour pouvoir transmettre le texte biblique, que ce soit sous la forme d'une prédication, d'une étude biblique ou d'une autre manière, j'ai besoin personnellement de me « battre » avec lui, un peu comme Jacob avec l'ange. Sauter cette phase pour recevoir directement une interprétation toute faite – aussi bonne et solide soit-elle, comme c'est le cas dans cette collection – me prive de quelque chose d'important et m'empêche de bien intégrer le message à transmettre. C'est dire que je concevrais difficilement d'utiliser ce type de commentaire seul, sans avoir travaillé préalablement le texte biblique et consulté un solide commentaire exégétique. Cela dit, une fois effectuée l'exégèse du texte, je pourrais accueillir avec beaucoup d'intérêt et de reconnaissance le « message » généralement stimulant et pertinent proposé par l'auteur de la « La Bible et son message ». Je suis conscient que c'est là une approche toute personnelle, et je pourrais aisément concevoir que quelqu'un puisse être satisfait d'avoir travaillé le texte simplement avec une bonne Bible d'étude, puis pioché un commentaire de ce type. Cette collection me semble donc répondre à un besoin réel des « professionnels » pressés, des prédicateurs laïcs et de tous ceux qui donnent de leur temps au service de Dieu. Elle ne pourra qu'enrichir, l'étude, la prédication et la réflexion biblique dans l'Eglise d'aujourd'hui.

Pour en venir plus particulièrement au commentaire de Matthieu Richelle sur Genèse 1–11, on peut dire qu'il inaugure magistralement la nouvelle collection.

L'auteur nous avertit d'emblée que son commentaire sera un peu particulier, par rapport aux autres ouvrages de la collection, en raison du livre abordé. En effet, les onze premiers chapitres de la Genèse posent de redoutables questions d'interprétation qu'il était important de traiter, en y ajoutant des clés de lecture concrètes, propres à chaque chapitre, et facilement utilisables par le public visé par cette collection. L'auteur répond aux questions du type : Les jours de la création sont-ils à prendre au sens littéral ? Y a-t-il continuité entre Gn 1 et 2 ? Adam et Eve sont-ils les premiers humains ? Qui était la femme de Caïn ? Le déluge a-t-il été universel ? ; etc.

Dans la partie « Structure et contexte », Matthieu Richelle propose pour chaque texte étudié un plan qui en facilite grandement la

compréhension. Les commentaires bénéficient de sa vaste connaissance du Proche Orient Ancien ; il permet de comparer le texte biblique avec des textes proches de lui dans l'espace et le temps, qui sont de même nature que lui et dont il souligne les ressemblances, mais aussi les différences. Du coup, le texte biblique est bien analysé dans son contexte et prend ainsi un relief vraiment intéressant. Avec une telle approche, Matthieu Richelle est loin d'une interprétation littéraliste de la Genèse. Pour lui, l'auteur biblique, pas plus que ses collègues qui ont rédigé les grands récits mésopotamiens de la création ou du déluge, n'a voulu faire de l'histoire à la manière positiviste – leurs lecteurs en étaient conscients – et il faut se garder, au XXIe siècle, de projeter sur eux nos conceptions de l'histoire. Mais reconnaître que les récits de la Genèse ont un habillage mythologique, cela ne signifie pas qu'ils soient purement mythiques. Matthieu Richelle maintient la foi en une chute historique, par exemple. Ainsi interprété, le « message » des onze premiers chapitres de la Genèse devient très actuel et pertinent.

Christophe Paya, *Comprendre Matthieu 1-13 aujourd'hui*, collection « La Bible et son message », Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Edifac, 2013, 320 p., ISBN 978-2-7550-0192-1, 19 €.

Je ne vais pas faire une recension particulière de ce commentaire qui est de bonne facture, dans la ligne générale présentée ci-dessus.

Un petit regret : la bibliographie m'a paru pauvre en ouvrages français. Dommage pour un commentaire destiné à un public francophone. A mon sens le commentaire sur Matthieu de Pierre Bonnard (Labor et Fides, 4e éds en 2002), aurait mérité d'y figurer, et pas seulement dans une note de bas de page ; il en va de même pour celui d'Alberto Mello (Cerf 1999 – LD 179), que je trouve très stimulant et dont je n'ai trouvé aucune trace.

■

Alain Décoppet

Christophe Rico, *La mère de l'enfant-roi : Isaïe 7, 14. « 'Almâ » et « Parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique*, Paris, Cerf, coll. Lectio divina, 2013, 191 p., ISBN 978-2-204-09869-4, 20 €.

Voici un examen récent de l'un des passages les plus discutés de l'Ancien Testament. Cet ouvrage s'inscrit plus largement dans le grand projet « La Bible en ses Traditions » inauguré récemment par la célèbre Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem[1].

C'est le professeur Christophe Rico, linguiste, docteur en grec ancien de l'Université de Strasbourg et directeur de l'Institut *Polis* à Jérusalem, qui nous offre cette remarquable expertise philologique. Il est difficile, à ce jour, de trouver personne mieux qualifiée dans le monde francophone pour la rédaction d'une telle étude.

Rappelons brièvement la problématique qui anime l'auteur mais aussi de nombreux exégètes depuis longtemps. Lorsque l'on compare le célèbre passage d'Es 7,14 dans nos différentes traductions françaises de la Bible, on constate un certain désaccord sur le statut à accorder au personnage féminin. La majorité de nos traductions maintient une ambiguïté en la désignant comme une « jeune fille » (*COL*, *LSG*, *NBS* et *SEM*) ou comme une « jeune femme » (*BJ* et *TOB*) tandis qu'une seule version opte pour une « vierge » (*NEG*).

Il est donc tout à fait légitime de se demander d'où vient cette difficulté à traduire Es 7,14. Cette question devient d'autant plus brûlante quand on la met en perspective avec la citation de ce passage par l'évangéliste Matthieu (1,23) qui l'utilise comme appui pour annoncer la naissance virginale du Christ. On l'aura compris, l'enjeu de cette péricope ne se limite pas simplement au contexte du livre d'Esaïe mais inclut la théologie systématique.

Le contenu du livre est évidemment très technique mais c'est la vocation même de cet ouvrage destiné à un public de chercheurs. S'il n'est pas possible ici de discuter en détail une présentation aussi riche, on peut néanmoins relever que les moyens déployés par l'auteur sont impressionnants. Christophe Rico interroge une grande partie des témoins textuels anciens (au moyen de la critique textuelle et d'une étude diachronique des termes), se nourrit de l'éclairage apporté par la littérature parabiblique (littérature rabbinique, karaïte et patristique – dont certains textes inédits) et fournit une étude sémantique très détaillée (musicologique et linguistique entre autres).

Il faut par ailleurs souligner une argumentation bien ficelée, agrémentée de nombreux tableaux explicatifs, une écriture soignée et des notes de bas de pages fournies. On aurait cependant aimé trouver une bibliographie récapitulative en début ou en fin d'ouvrage,

---

[1] Pour plus de renseignements sur le projet : « http://www.ebaf.edu/?cat=6&lang=fr » (site consulté le 21/10/13).

facilitant ainsi la recherche du lecteur désireux d'élargir son horizon par la lecture d'autres références sur le sujet.

Quand à la conclusion de cet ouvrage, l'auteur soutient, par le biais de l'argumentaire que nous venons d'évoquer, la thèse selon laquelle la mère de l'Emmanuel d'Es 7,14 serait bel et bien « une vierge » et que « toute autre hypothèse semble au contraire conduire le chercheur à un ensemble d'apories qui restent en l'état actuel de nos connaissances, insolubles » (p. 181).

En d'autres termes, cette enquête philologique, peut-être la plus fouillée sur le sujet à ce jour, parvient à un résultat qui rejoint de manière spectaculaire la lecture traditionnelle d'Es 7,14, à contre-courant du consensus prévalant en critique biblique. La thèse de l'ouvrage réjouira sans doute les plus « conservateurs », mais devrait aussi interpeller les autres du fait de la scientificité de l'argumentation et renouveler le débat.

■

Antony Perrot

Roland Meynet, *L'Evangile de Luc*, collection « Rhétorique sémitique », Pendé, Gabalda & Cie, 2011, 1045 p., ISBN 2-85021-207-9, 110 €.

J'ai eu de la peine à me procurer ce livre qui avait connu une première édition en 2005 aux éditions Lethielleux ; il a été réédité en 2011, avec de nouvelles mises à jour, aux éditions Gabalda, auprès desquelles il est désormais disponible. Notons que pour cet ouvrage, l'auteur a reçu, en 2006, le Grand Prix de Philosophie de l'Académie française.

Les lecteurs de *Hokhma* connaissent mon admiration pour l'œuvre de Roland Meynet s.j., professeur de Nouveau Testament à l'Université Grégorienne de Rome. Ses travaux ont ouvert, à mon sens, une voie nouvelle à l'exégèse biblique, voie qui selon moi est trop peu suivie. Sa thèse est au fond simple comme l'œuf de Colomb : les auteurs bibliques, puisqu'ils étaient généralement des sémites, ont dû s'exprimer selon les canons de la rhétorique sémitique. Et pour les interpréter correctement, ce sont ces canons qu'il faut utiliser et non ceux de la rhétorique gréco-romaine. Titulaire d'un doctorat en linguistique, d'une maîtrise en littérature arabe et de divers diplômes universitaires en théologie et sciences bibliques, Roland Meynet, qui a vécu près de vingt ans au Proche Orient, avait toutes les cartes en

main pour élaborer une méthode de travail en vue d'analyser sous cet angle le discours biblique, en donner un exposé théorique et l'expérimenter pratiquement. Ce fut l'objet de sa thèse de doctorat dont un commentaire sur l'Evangile de Luc constituait le volet pratique et une initiation à la rhétorique sémitique, le volet théorique. Ce gigantesque travail a été repris, revu et corrigé, pour être publié, avec vingt ans d'expériences supplémentaires, sous la forme d'un Traité de rhétorique biblique (Lethielleux, 2007 – voir ma recension dans *Hokhma* 98/2010) et ici d'un commentaire sur l'Evangile de Luc.

Ce commentaire, comme ceux de cette série, présente chaque passage et chaque séquence (ensemble de passages) en quatre phases :

1. une traduction littérale et originale du texte biblique, permettant par des alignements, l'ajout de petits signes typographiques et le jeu des fontes d'en repérer la structure et de voir les rapports d'identité ou de différence entre les mots, syntagmes ou expressions. Le texte est écrit au moins deux fois pour une analyse du passage, puis de la séquence, et ce afin de rendre plus explicites les rapports existant à divers niveaux du texte ;
2. une description explicitant les structures mises en évidence dans le point 1 ;
3. des rapprochements intertextuels : autrement dit, la mise en rapport du passage étudié avec le contexte biblique. Il ne s'agit pas ici de replacer le texte dans son contexte immédiat, cette opération a déjà été faite auparavant, mais de comprendre si l'auteur a en tête un ou plusieurs autres textes bibliques qui vont éclairer celui qu'on étudie ;
4. une interprétation : rassemblant les diverses données présentées jusque-là et nouant la gerbe, l'auteur du commentaire précise le sens du texte que l'écrivain biblique a voulu faire ressortir.

Ce commentaire démontre que l'Evangile de Luc est, comme son auteur le dit explicitement, « un récit ordonné » (1,3). Roland Meynet analyse donc chaque passage, puis chaque séquence formée d'un ensemble bien cohérent de passages, puis chaque section, formée à son tour, d'un ensemble cohérent de séquences pour aboutir au niveau de l'Evangile, formé quant à lui de quatre sections. Au fur et à mesure qu'on avance, chaque passage devient comme un tableau dont des éclairages nouveaux révèlent successivement des aspects et des détails insoupçonnés. C'est tout simplement génial. Cet adjectif vise surtout en fait l'œuvre de Luc que Roland Meynet, en fidèle

serviteur, ne fait que déployer devant nous pour nous en faire goûter toute la saveur, comme un guide de musée qui nous dévoile la beauté d'un tableau ou un musicien celle d'une symphonie.

Ce commentaire m'a paru tellement stimulant et riche qu'au lieu de le laisser sur une étagère de ma bibliothèque pour ne l'en sortir que lorsque j'ai à préparer une prédication ou une étude biblique sur l'Evangile de Luc, j'ai décidé de l'utiliser chaque jour pour faire une lecture continue et méditative de cet Evangile… pour ma plus grande édification !

■

Alain Décoppet

Roland Meynet, *La lettre aux Galates*, collection « Rhétorique sémitique », Pendé, Gabalda & Cie, 2012, 255 p., ISBN 2-85021-212-3, 38 €.

Ce commentaire de l'Epître aux Galates a les mêmes caractéristiques que celui sur Luc. Je le présenterai plus brièvement.

L'intérêt de Roland Meynet pour cette épître fut déclenché par un incident anodin : un jour qu'il s'apprêtait à célébrer la messe en hébreu dans la petite communauté de Saint-Isaïe à Jérusalem (une communauté catholique en Terre sainte composée de chrétiens d'origine juive), il fut abordé par le lecteur qui lui proposait de changer l'épître du jour, parce qu'on devait lire les Galates. Le problème de savoir ce qu'on fait en Eglise de la Loi de Moïse ne se pose pas qu'aux chrétiens d'origine juive : il a ressurgi périodiquement tout au long de l'histoire de l'Eglise, parfois sous des formes cachées, et demeure toujours d'actualité.

L'autre apport intéressant de ce commentaire tient à la nature rhétorique des Epîtres de Paul en général et de celle aux Galates en particulier. Paul, né à Tarse, avait une culture gréco-romaine. Mais de quels canons s'est-il servi pour composer ses épîtres ? Hans Dieter Betz, et à sa suite beaucoup d'exégètes, toutes tendances théologiques confondues, ont entrepris d'étudier les épîtres pauliniennes selon les canons de la rhétorique gréco-romaine, et l'Epître aux Galates est devenue le terrain privilégié de ces études.

Roland Meynet, sans nier la culture grecque de Paul, voit avant tout en lui le disciple de Gamaliel, qui a composé ses épîtres selon les canons de la rhétorique sémitique. En tout cas, pour la Lettre aux Galates, il me semble démontrer de manière probante que la *propo-*

sitio (la thèse) ne se trouve pas au début du discours, selon la rhétorique gréco-romaine, mais au centre de l'Epître :

« Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Ga 3,26-29).

■

Alain Décoppet

Vient de paraître :
Jérôme Cottin et Jean-Marc Meyer, *Catéchèse protestante et enseignement religieux. Etat des lieux et prospective*, collection « Pédagogie catéchétique » n° 27, Coédition : Lumen Vitae – Labor et Fides, 2013, 248 p., ISBN 978-2-8309-1510-5, 22 €, CHF 35.

Dans *Catéchèse protestante et enseignement religieux*, Jérôme Cottin et Jean-Marc Meyer font l'état de la question de l'enseignement religieux protestant en Europe francophone. Quelles sont ses spécificités ? Quels rapprochements ou distinctions peut-on faire entre les deux types d'enseignement ? Quelles sont leurs évolutions respectives ? Pour la première fois, un travail de synthèse est proposé sur les questions catéchétiques et pédagogiques dans le protestantisme européen francophone, ou en lien avec lui. Cette synthèse se déploie autour de quatre axes :

- une prise en compte des expériences de transmission autour du protestantisme de tradition luthérienne et réformée ;
- une attention spécifique aux deux types d'enseignement ou de transmission que sont la catéchèse d'Eglise et l'enseignement religieux scolaire là où il est dispensé en termes de différences, de complémentarités et d'évolution ;
- une mise en regard de ces perspectives catéchétiques et pédagogiques protestantes, avec des apports de spécialités extérieures que sont l'histoire, la philosophie, la sociologie ou encore la transmission analogue qui se fait dans le catholicisme ;
- enfin, un recentrage théologique sur des notions qui se sont petit à petit éloignées du champ de la théologie impliquant une réflexion sur le statut actuel de la théologie, inconforta-

blement située entre les pratiques ecclésiales déclinantes et les enjeux scientifiques de la recherche universitaire.

Cette réflexion veut être à la fois ciblée sur les questions religieuses et de foi, attentive à certaines fragilités des Eglises, et ouverte à la complexité de la situation culturelle et religieuse actuelle. Elle a pour ambition de redynamiser, par un éclairage le plus actuel possible, les questions de transmission et de pédagogie, qui ne sont pas séparables des contenus même de la transmission.

Jérôme Cottin est professeur de théologie pratique à la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, chargé d'inspection pour l'enseignement religieux protestant en Alsace-Moselle ; **Jean-Marc Meyer** est responsable du Service de la catéchèse et de l'enseignement religieux pour l'Union des Eglises protestantes d'Alsace et Lorraine.

■

L'éditeur

Autres ouvrages reçus

Jean Massonnet, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de révélation*, Bruxelles, éds Lessius, 2013, 416 p., ISBN 978-2-87299-236-2, 39,50 €.

Luis Alonso-Schökel, *Manuel de poétique hébraïque*, Bruxelles, éds Lessius, 2013, 288 p., ISBN 978-2-87299-235-5.

Elian Cuvillier, *Le Sermon sur la Montagne. Vivre la confiance et la gratuité*, Bière, Divonne-les-Bains, éds Cabedita, 2013, 96 p., ISBN 978-2-88295-675-0, 16 €.

Daniel Marguerat, *Vivre avec la mort, le défi du Nouveau Testament*, Bière, Divonne-les-Bains, éds Cabedita, 2013, 96 p., ISBN 978-2-88295-678-1, 16 €.

Yolande Nicole Boinnard, *Oser la colère. Théologie d'une émotion*, Bière, Divonne-les-Bains, éds Cabedita, 2013, 96 p., ISBN 978-2-88295-679-8, 16 €.

Bulletin de commande



Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

☐ Je commande la série 1-100 (sauf nos 1, 2, 3, 5, 16, 17, 89, 93 et 95, épuisés et progressivement consultables sur www.hokhma.org) au prix de 129 €, 192 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

☐ J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : .... / ....

☐ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

NUMERO	**Prix unitaire**	**Quantité**	**Total**
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N^{os} disponibles	**Zone Euro et autres pays (€)**		**Suisse (FS)**	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 104	9	7	15	12
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			